تأصيل وتعريف

جـذور التــراث:

- إحدى إصدارات النادي الأدبي الثقافي بجدة.
- فضاء معرفي يهتم بالتراث في كل مجالاته وآفاقه.
- تصدر بشكل دوري «كل أربعة أشهر» إن شاء الله.

جـذور التــراث:

- تسهم في استنطاق تراثنا الخالد، والانفتاح على المناهج والنظريات الحديثة.
- تنفتح على جميع الحقول المعرفية والفكرية والعلمية والأدبية والتاريخية واللغوية في ثقافتنا وحضارتنا العربية والإسلامية.
- تعرف بالكتب والرسائل العلمية المختصة بالتراث «عروض ومراجعات».
- تقف على رموز الثقافة المعنيين بالتراث من المعاصرين وقفات تحية واعتبار.

جـذور التــراث:

- ترجو من كتّابها أن تكون الدراسات والأبحاث متعلقة بالتراث ومكتوبة باللغة العربية. ومرقومة على الحاسب الآلي «على شكل أقراص مضغوطة CD» أو ترسل من خلال موقع النادي الإلكتروني:

Judhur@adabijeddah com

- يحق لهيئة التحرير اختصار الموضوعات المطولة، وتعديل ما يمكن تعديله في نص الدراسات والبحوث التي تصل إلى المجلة.
- أن لا تكون الدراسات والأبحاث منشورة من قبل أو مقدمة للنشر في جهة أخرى.

التراث بروح العصر

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فيعد التراث منبعاً أساسياً للعلم والمعرفة، فمن خلاله تستمد العلوم والمعارف، وعليه تبنى حضارة الأمم، وتتطور الحقول العلمية والمعرفية والفكرية واللغوية والأدبية والتاريخية في الثقافة والحضارة.

إذ إن دراسة التراث اللغوي له أهميته الكبرى؛ لأننا ننتمي إليه لغةً وفكراً، كما أنه يمثل ذاكرة الأمة، ومن فقد ذاكرته فقد هويته.

ويعد تراثنا اللغوي مخزوناً ثقافياً وفكرياً للحضارة العربية والإسلامية، ومورداً جمّاً تنبني عليه التطورات التي تلحق بالمجتمع على كافة مستوياته؛ فإذا غاب التواصل مع هذا التراث فقدت الحلقة الأهم في سلسلة التقدم.

ولكي يَظهر هذا المخزون ويُستقى من هذا المورد؛ فإنه لابد من التنقيب والبحث في مكنوناته لتخرج بصورة دراسات لغوية وأدبية يستفيد منها الدارسون والباحثون في دراساتهم، والحاجة اليوم ماسة إلى قراءة هذا التراث وهضمه وإعادة إنتاجه بروح عصرية تتناول أدوات العصر ومناهجه العلمية المستقرة التي تسهم في المحافظة على هويته وأصالته.

إن موقفنا من التراث لا ينبغي أن يقف عند مدحه وتأكيد أهميته ووجوب الإيمان به بل ينبغي أن ننطلق من كل ذلك إلى إنشاء المراكز

البحثية والمؤسسات العلمية المتخصصة المؤهلة بكفاءات تجمع بين الأصالة والمعاصرة والمزودة بإمكانات بحثية متطورة ومتقدمة وفق أحدث الوسائل المعاصرة لقراءة التراث بأحدث الطرق العلمية وإشاعة ثقافة جديدة في النظر إلى التراث بروح علمية معاصرة.

إن استنطاق التراث الخالد من خلال دراسات علمية متخصصة، والانفتاح على المناهج والنظريات الحديثة، يمثل ما تتضمنه (**جذور**) في عددها الحالي من دراسات وبحوث تربط حاضرنا بماضينا، وتجعل الماضي التليد يحمل نبضات العصر وروح المعاصرة، وتضفي عليه أسلوباً جمالياً يعايش الحاضر ويستفيد من إمكاناته.

رئيس التحرير

السمات الفنية التراثية للصورة في شعر عقل الجُرّ

لزهر فارس(*)

تقـديم:

إنَّ المتتبِّع لصور الشَّاعر اللُّبنانيِّ عقل الجرّ (1885-1945م) إحصاءً وتذوُّقًا لا يعدم أن يجد لها عدَّة سمات فنِّيَّة تراثيَّة، هذه السِّمات الفنِّيَّة التُّراثيَّة عبارة عن قيم جماليَّة للصُّورة موجودة عند أسلافنا؛ ابتداءً من أساليب **البيان**، ثم **الإيجاز**، و**التَّقرير**، و**الوضوح**، إلى غاية **الانفصال** في الصُّور.

وممَّا تجدر الإشارة إليه أنَّ تلك السِّمات الفنِّيَّة لا نجدها في الصُّورة منفصلة عن بعضها بعضًا، وإنَّما عادة ما تكون مجتمعة في الصُّورة الواحدة، غير أنَّ تقريريَّة البحث العلميِّ من جهة، والتَّحليل والتَّركيب فيه من جهة أخرى، هما اللَّذان يحتِّمان فصل هذه السِّمات الفنِّيَّة عن بعضها بعضًا، والتَّعرُّض لكلِّ واحدة منها دون خلط مع الأخرى لتستقرَّ في الذِّهن، ويتمَّ استيعابها جيِّدًا.

(*) جامعة تبسَّة - الجزائر.

1 - سمة البيان:

المقصود بالبيان هنا الأنماط البلاغيَّة البيانيَّة كالتَّشبيه والاستعارة والكناية، والأنماط البلاغيَّة ترادف مصطلح الصُّورة بالمفهوم القديم[1].

وأوَّل تلك الأنماط البلاغيَّة[2]: التَّشبيه، الذي يُعَدُّ في الواقع ضربًا من التَّصوير[3]، وشاعرنا عقل الجرّ كثيرًا ما استعمله وكرَّره في شعره؛ إذ لا تكاد تخلو منه قصيدة، يقول في قصيدة بعنوان «أمّي»:

أئنُّ فتشعر في صدرها كأنَّ أنينِيَ وخز الإبر
وتشكو حشاها الذي اشتكى كأنّي باقٍ بها مُسْتَقِرْ!![4]

إنَّ الشَّاعر في هذين البيتين يريد أن يعبِّر عن الإحساس المرهَف للأمّ تجاه أبنائها، لكنَّه لم يقل لنا ذلك صراحة، وإنَّما قدَّم لنا هذا المعنى التَّجريديَّ مجسَّمًا في صورتين جزئيتين، يضمُّهما جوٌّ نفسيٌّ واحد، وهو الموقفُ الوِجدانيُّ، الذي تتَّخذه الأمُّ تجاه أولادها حين يئنُّون أو غيره.

والصُّورة الأولى هي صورة الإبرة، التي تسلَّط على الجلد البشريِّ، وهو أوَّل الأمور تأثُّرا بذلك، ثم ينتقل الإحساس إلى الجَنان، فيولِّد شعوراً بالألم، والألم هنا قُدِّر بمقدار وخزة الإبرة، ولا شكَّ أنَّه قدر مرتفع من الألم الحادِّ، عرف الشَّاعر كيف يختار له الخيال الذي يمثِّله.

ويضيف الشَّاعر في البيت الثَّاني معنًى قويًّا لهذا الإحساس (الألم) ويقوِّي الصِّلة أكثر بين الأمِّ وابنها، حتى أضحت شكوى الابن وهو حيٌّ يُرزق على أرض الواقع، كأنَّما هي الشَّكوى نفسها وهو موجود ببطن أمِّه. ولا شكَّ أنَّ أيَّ إصابة للجنين هي إصابة مباشرة للأمِّ الحامل به، وهذا فيه من الطَّرافة والمبالغة ما لا يخفى على أحد، تلك المبالغة المحبَّبة، التي كثيراً ما تتردَّدُ في شعر عقل الجرّ.

ومن الصُّور البلاغيَّة التي استعملها شاعرنا الاستعارة، هذه الظَّاهرة البيانيَّة المتفرِّدة التي أُعجِب بها عبد القاهر الجرجانيّ أيَّما إعجاب ففاضل بها وفاخر قائلاً: «هي أمدُّ ميدانا وأشدُّ افتنانا وأكثر جريانًا، وأعجب حسناً وإحسانًا»[5]، ومن المعجبين المحدثين مصطفى ناصف الذي جعل الاستعارة مرادفة للصُّورة[6]. فهل قدَّر الشَّاعر هذه الاستعارة حقَّ قدرها؟ لننظر في ذلك. يقول عقل الجرّ في قصيدة «اليأس»:

قل للذي ملك القنوط سبيله فأمال صرح ذكائه ودهائه
اليأس مَدرجة النُّفوس إلى الرَّدى والمرء مفقود بفقد رجائه[7]

إنَّه في هذه الصُّورة يوضِّح لنا تأثير القنوط واليأس في صاحبه، لكن كيفيَّة التَّأثير هي التي تعمَّق الشَّاعر فيها وكشفها لنا مجسَّدة في صورتين.

الأولى: ميل صرح الذَّكاء والدَّهاء، والثَّانية: مَدرجة النُّفوس إلى الرَّدى. وإنَّنا سنكتشف من مجرَّد قراءة البيتين هذا التَّجسيم الحِسِّيَّ للذَّكاء والدَّهاء بالصَّرح، والصَّرح عادة ما يكون مأوى ضخمًا فاخرًا يحمي كثيرًا من أغراض المرء وحاجاته، وفقدان الصَّرح يعني فقدان كلِّ هذه الأمور جملةً وتفصيلاً؛ وبذلك يتبيَّن الدَّور الفعَّال والتأثير البالغ للقنوط في المرء، أمَّا اليأس فقد جعله الشَّاعر طريقًا سويَّة سهلة المشي (مَدرجة) يقطع فيها المرء شوطًا كبيرًا دون شعور بطول المسافة، فكأنَّ اليأس بمثابة مزحزح للمرء نحو الرَّدى دون أن يشعر بقدومه حتى يباغته مرَّة واحدة، فيلمُّ به دون رجعة؛ ولهذا نجد أنَّ هذين المعنيين: عاقبة القنوط، ونهاية اليأس قد ترسَّخا في نفوسنا أيَّما ترسُّخ، وبقيا في ذاكرتنا يصولان ويجولان.

ونعتقد جازمين أنَّ الحديث عن أثر القنوط واليأس في حياة المرء صالح لأن يكون موضوعًا إنشائيًا تدبَّج فيه الصَّفحات المتتاليات،

لكن ترى الشّاعر بحسن إيجازه كيف صاغ لنا الموضوع في بيتين مِن الشّعر. والإيجاز من أهمّ خصائص الاستعارة، التي تذكر بها وعنوان مناقبها[8].

أمّا الكناية باعتبارها أحد الوجوه البلاغيّة، فهي قليلة الانتشار في شعر عقل الجرّ؛ نظرًا لابتعاده عن الرّمز والتّلويح، وإنّما عادة ما ينطلق في بناء قصائده من فكرة واضحة غالبًا ما تتجسّد في العنوان. يقول عقل الجرّ:

لملم النّسر جانحيه وطارا لا يبالي في سيره الإعصارا
ضاق لبنان وكنة وسماء عن مراميه فامتطى الأقدارا[9]

إنّ الشّاعر في هذين البيتين كنّى عن نفسه بالنّسر؛ أي: استعمل النّسر رمزًا لشخصه. ومعلوم أنّ صورةَ النّسر وثباته وعزمه النّافذ بين الطّيور تمثّل - نتيجة الكناية - ثبات الشّاعر على مواقفه، ونفاذ آرائه في مجتمعه. والدّليل على هذا التّأويل (النّسر هو عقل الجرّ) القرينة المعنويّة الموجودة في البيت الثّاني: ضاق لبنان. وقد «بلغ مِن ألفة الشّاعر المهجريّ للطائر أنّه وجد فيه صورةً لنفسه، ورمزًا لوجوده»[10].

ولعلّ الشّاعر بهذا الرّمز الذي استعمله - وهو النّسر - تمكّن من التّعبير عن كثير مِن همومه وآرائه النّفسيّة الغامضة في داخله[11]. وبشيء من التمعّن سيدرك المتلقّي كلّ أغراض الشّاعر الدّاخليّة من خلال الرّجوع إلى صورة النّسر الرّامزة دائمًا، وفي هذا يجد القارئ من المتعة ما شاء الله أن يجد، وهو ما يجعل الكناية أسلوباً ممتازًا في التّعبير الأدبيّ.

تلك هي أبرز الأساليب البيانيّة التي استعملها شاعرنا في تشكيل كثير من صوره، وقد كان ورودها بنسب متفاوتة؛ أعلاها التشبيه، وأدنى منه الاستعارة، وأقلّها جميعًا الكناية، ونلاحظ أنّ هذا الاستعمال تغلبُ

عليه مسحة من السهولة والتَّمسُّك بالتُّراث. كيف لا؟ وشهادة زميل للشَّاعر تُقِرُّ بذلك: «فهو أشدُّ المحافظين على قواعد المعجبين بأدب السَّلف إعجابًا يحمله على تقليده في الجيِّد الرَّصين المباني»[12].

2 - **سمة الإيجاز:**

قِيل قديمًا البلاغة الإيجاز، نعم؛ إنَّه مفهوم مكثَّف للبلاغة العربية في ذلك الزَّمن؛ فقد كان محورها الأساسيُّ هو الإيجاز.

لكنَّ هذا المعنى البلاغي لا يهمُّنا كثيرًا في مبحثنا؛ لأنَّ الدَّلالة المقصودة هنا هي الإيجاز في الصُّورة الفنِّيَّة، فقد يعطينا الشَّاعر صورةً شعريَّة لشيء ما، لكنَّه لا يُطنِبُ في هذه الصُّورة ليحيط بها من كلِّ جهة، ويبيِّن حالتها في مواضع عدَّة، وإنَّما يكتفي بتصويرها من زاوية واحدة فقط، وهو نهج قديم قد سلكه كثير من الشُّعراء الجاهليِّين والإسلاميِّين، وهذا الكلام يصحُّ أكثر ما يصحُّ إذا كنَّا نقارن تلك الصُّور القديمة بصور الشُّعراء المحدثين بالطَّبع، وإلاَّ للمس القارئ فيما قرَّرناه سابقًا نوعًا من الزَّيف والتَّهكُّم. وبناءً على ما قيل عن الإيجاز، سننظر في شعر عقل الجرّ، فماذا نجد يا ترى؟.

يقول شاعرنا في قصيدة عنوانها: «ومن يُكمل البنيان كالمبدئ» يرثي بها نسيبه وصديقه داود بركات[13]:

أُصبِّر عنك القلب والقلب في وجد وأزجُرُ فيك الدَّمعَ والدَّمعُ في مدِّ
إذا ما سهام الخطب كُنَّ صوائباً فما صبرنا ينجي ولا حزننا يُجدي[14]

إنَّ الشَّاعر في مطلع القصيدة قد أفلح في اختيار مركزي الحزن عند الإنسان: القلب والدَّمع، فالثَّاني عادة ما يترجم حزن الأوَّل، وقد قدَّم لنا صورتين لهذين العنصرين وهما يضطربان، فالقلب في وَجْد وتشوُّق إلى المرثيِّ، والدَّمع متواصل المدِّ لا يريد التَّوقُّف لشدَّة ما يلقاه مِن الكرب بفقدان الرَّجل.

فإذا انتقلنا إلى البيت الثَّاني نجد الشَّاعر خرج بالتَّصوير عن القلب والدَّمع تمامًا إلى تناول الخطب والصَّبر والحزن، ثم تواصل المرثيَّة التي يصل عدد أبياتها إلى أربعين بيتًا دون أن يتعرَّض لحالة القلب نهائيًّا. أمَّا الدَّمع فقد ذكره ذكرًا عارضًا في بيتين فقط، الأوَّل:

وأسرف بي همّي ودمعي كأنَّني حملتُ خطوب النَّاس كلِّهم وحدي(15)

والثَّاني:

أداود إن تبك الصِّحافة شيخها فعين العُلا سكرى بمدمعها الصَّخد(16)

وعلى الرغم أنَّ القصيدة مرثيَّة كاملة تنبض بالحزن والأسى من مطلعها إلى خاتمتها، فإنَّنا لا نجد صورًا متكاملة للقلب والدَّمع، خاصَّة إذا رأينا أحمد شوقي يقول في تعزيته لمحمد حسين هيكل حين فقد وحيده:

الضُّلوعُ تَتَّقدُ والدُّموعُ تطَّردُ
أيُّها الشَّجيُّ، أَفِقْ مِنْ عَناءٍ ما تَجِدُ
قد جرت لغايَتها عَبرةٌ لها أمَدُ
كلُّ مسرفٍ جزعًا أو بُكًى، سيقتَصدُ(17)

فعلى الرغم قلَّة الأبيات وقصرها، إلاَّ أنَّ الشَّاعر يعطينا صورًا واضحة للدَّمع، إنَّه مطَّرد هنا وهناك، ثم يحاول الشَّاعر أن يقدِّم تعزيَّة؛ إذ الدَّمع له أمد، والباكي مهما أطال سيقتصد. المهمُّ أنَّ شوقي كان متوسِّعًا إلى حدٍّ ما في تصوير الدَّمع، بينما شاعرنا أعطاه شطر بيت لا أكثر، رغم أنَّ القصيدة - كما قلنا سابقًا - رثائيَّة تحتاج إلى وابل من الدَّمع لا إلى مدِّه فقط، فقد يكون المدُّ والتَّواصل لا يعني بالضَّرورة كثرة الدَّمع؛ إذ من أدرانا بأنَّ قطرة الدَّمع عند الشَّاعر كبيرة؟ فقد تكون صغيرة، وبالتالي لا يهزُّنا البيت في هذه الحالة ولا يصوِّر لنا حالة تجيش بالحزن، بينما لو توسَّع الشَّاعر قليلا في هذا النِّطاق لأخرج لنا

لوحة فنِّيَّة كافية لنرى من خلالها حالة عقل الجرّ ودموعه تنسكب كمدًا، فنتذوَّق صورته ونعيش تجربته.

وهذا الإيجاز في الصُّورة كثير في شعر عقل الجرّ، لكنَّه لا يسيطر على جميع الدِّيوان، بل جزءًا معتبرًا منه.

ولعلَّ الدَّافعَ إلى هذه الظَّاهرة كونُ شاعرنا كثير الالتفات في شعره، لا يعكف على مشهد واحد يتأمَّله، بل عادة ما ينقل لنا صورًا عديدة لمناخ واحد يتَّسم بالتَّعدُّد والشَّساعة، فتأتي صوره متوالية ولكنَّها موجزة جدًّا؛ إذ مع هذا التنوُّع يستحيل على الشَّاعر تفصيل كلّ منظر لوحده، وإلاَّ لكتب لنا الملاحم لا القصائد.

3 - سمة التَّقرير:

قد تتبادر إلى ذهن القارئ مباشرة؛ عند قراءة مصطلح (التَّقرير) فكرةُ أنَّ الأدب ليس تقريرًا وما ينبغي له أن يكون كذلك. أمَّا الشِّعر فهو ينفر من التَّقرير أيَّما تنافر، وبالتالي: لماذا ندرج هذا العنصر في البحث يا ترى؟.

إن المقصود بالتَّقرير هنا التَّقرير في الصُّورة، فينقل لنا الشَّاعر عَبْرَ صورة واضحة وجليَّة بإمكاننا تمثُّلها ذهنيًّا وتصوُّرها خياليًّا، لكن ليس بالضَّرورة أن يكون وراءها - أي: وراء الصُّورة - إحساس نفسيٌّ، أو موقف وجدانيٌّ، أو دعوى ذاتيَّة، وإنَّما غاية ما تحمله إعجاب الشَّاعر بالصُّورة في حدِّ ذاتها، فيذكرها قصد التَّلذُّذ بها، كما يتلذَّذ المشاهد بصورة وردة متفتِّحة، أو بتمثال منحوت؛ «لأنَّ الشَّاعر لا يصف شيئًا إلاَّ متأثِّرًا بحسنه أو قبحه»(18). يقول عقل الجرّ:

لله لبنانُ والأيَّامُ حاليةٌ ... ومورِدُ العيش صافٍ في مغانيه
وللنَّسيم حفيفٌ في خمائله ... وللمياه خريرٌ في سواقيه
وللغيوم بكاءٌ في أصائله ... وللبروق افترارٌ في دياجيه
وللظِّباء كِناسٌ عند شاطئه ... وللأسود مقيلٌ في أعاليه(19)

هذا هو موطنُ الشَّاعر، وهذه أوصافُهُ قدَّمها لنا في أربع صور متحرِّكة واثنتين ساكنتين.

الأربع المتحرِّكة هي: حفيف النَّسيم، وخرير المياه، وبكاء الغيوم، وافترار البروق. والذي دلَّ على حركتها تلك العبارات المفردة التي تعطينا مشهدًا كاملاً، وهي: الحفيف، والخرير، والبكاء، والافترار، ولا عجب في ذلك فقد؛ «يستقلُّ لفظ واحد - لا عبارة كاملة - برسم صورة شاخصة، لا بمجرَّد المساعدة على إكمال صورة»[20].

أمَّا الصورتان الساكنتان فهما: كناس الظِّباء، ومقيل الأسود، ودلالة السُّكون واضحة فيهما؛ إذ لا فعل في البيت يدلُّ على الحركة، ولا اسمًا يشخِّص هيئة متحرِّكة.

لكن ما تشترك فيه كلُّ الصُّور السَّابقة هو امتيازها بالتَّقرير؛ أي: نقلت لنا الواقع كما يشاهده الشَّاعر معجبًا به ومتحمِّسًا لرؤيته، نعم، التَّحمُّس لرؤية مناظر بلاده لبنان، التي طالما كان يحنُّ إليها، ويتضوَّر شوقًا لرؤيتها، هذا الحنين إلى الوطن يُعَدُّ نزعة من النَّزعات الأساسيَّة في شعر المهجر ككلٍّ[21]، لا في شعر عقل الجرّ فحسب.

فالشَّاعر معجب بوطنه أيَّما إعجاب، ومفتون به حتى ذقنيه، إذ أصبح حاله كحال العشَّاق، يحبُّون الحبيبة في ذاتها كما يحبُّون كلَّ ما حولها من ديار وأثاث، فالشَّاعر انتقل من حبِّ لبنان بوصفه وطن إلى حبِّ لبنان كمشاهد طبيعيَّة ومناظر للحيوانات، ولذلك أخذت مشاهد الوطن تتوالى في يسر وسهولة فيما يشبه انسياب الشَّريط السِّينمائيِّ.

ولعلَّ الصُّور السَّابقة يعوزها التماسك العضويُّ والتَّدرُّج؛ بحيث نستطيع تغيير ترتيب الأبيات دون أن نحدث خللاً. وهذا ما يؤكِّد تقريريَّتها وعفويَّتها فيما يشبه الإنسان الذي يعبِّر عن حلم مرَّ به.

وظاهرة التَّقرير هذه كثيرًا ما نجدها في شعر عقل الجرّ الوطنيِّ منه على الخصوص؛ إذ يغلب عليه الشَّوق إلى الوطن فلا يبقى له من

محيًّا وطنه سوى تلك اللَّوحات الوامضة والمتتالية، فيأخذ الشَّاعر في إملائها، وهو يتلهَّب حنينًا دون أن يُشعرنا بهذا التَّلهُّب.

4 - سمة الوضوح:

هناك اتجاهان كبيران يقفان موقفين متضادين من قضيَّة الوضوح في الشِّعر: فريق من النُّقَّاد القدامى يرى أنَّ «وضوح المعنى مقياس من مقاييس جودة الشِّعر»(22)، بل الوضوح بصفة عامَّة سواء في اللَّفظ أو في المعنى مطلوب عند هؤلاء، بينما نجد فريقًا آخر من النُّقَّاد المحدثين يرى أنَّ الوعي صنو للواقع، «واللاَّوعي صنو للفنِّ»(23). واللاَّوعي أدنى ما يعنيه قلَّة الوضوح.

لكن على الرَّغم من هذا التباين لا يعدم أن يجد الدَّارس حيِّزًا ضيِّقًا ومضيئًا يشترك فيه كلا الفريقين عند الممارسة التَّطبيقيَّة، إذ الوضوح أمر نسبيٌّ تتدخَّل فيه ذات النَّاقد وثقافته وذوقه ومعرفته بفلسفة الشِّعر، فقد يكون ما يراه الآمدي - بوصفه ممثلاً للنُّقَّاد القدامى - وضوحًا، نجد فيه سمات الغموض، وقد يكون ما يراه إيليَّا الحاوي - بوصفه ممثلاً لدعاة الغموض- من وضوح، مشرَّبًا بالغموض، ومن هنا تتقارب الشُّقَّة بين الفريقين وتضيق في عدَّة مواطن من الدِّراسة التَّطبيقيَّة النَّقديَّة.

ولعلَّ الجدل في هذه المسألة يفتح أبوابًا كثيرة لا قبل لنا بسدِّها؛ ولهذا سننتقل إلى شعر عقل الجرّ، الذي هو بيت القصيد في بحثنا؛ لنناقش قضيَّة الوضوح في شعره، إن كانت تحتاج إلى مناقشة وأخذ وردٍّ؛ لأنَّنا نرى الوضوح سمة تطبع شعر شاعرنا من أوَّل قصيدة في الدِّوان إلى آخر بيت في القصيدة الختاميَّة منه، وهذا الوضوح نعتقد أنَّه لا يختلف فيه اثنان، اقرأ القصيدة إن كنت متذوِّقًا تحرِّكك، وتلعب

بوجدانك وفكرك، وإن كنت قارئًا عاديًا ستُعجب بالأفكار، وتتقلقل كؤوس المعاني في فكرك.

وإن كان الوضوح سمة شعر عقل الجرّ البارزة، فكيف لا نجدها في الصُّورة؟ لكن بالرَّغم من ذلك علينا بالتَّطبيق، الذي سيبيِّن أنَّ الوضوح قيمة تعبيريَّة تكرِّسها جلُّ صور عقل الجرّ إن لم نقل كلُّها. يقول في إحدى قصائده مصوِّرًا طفلاً يتيمًا:

من لطرف يرى اليتيم الصَّغيرا	**ليلة العيد كيف بات حسيرَا**
يبصر النَّاس في مراح ورغد	**ويرى نفسه شقيًّا فقيرا**
كم أصاب الصِّغار كعكًا وحلوى	**وأصاب العراء والزَّمهريرا**
كلُّ ثوب على صغير جديدٌ	**ما خلا ثوبه العتيق الحقيرا**
قد براه الطَّوى وشدَّ عليه	**أنَّ عند السِّوى طعامًا كثيرا**
كم تمنَّى لماضة من غنيٍّ	**مُتْخَم واشتهى الفتيت الكسيرا**
ورأى الكلب آكلاً مستريحًا	**فتمنَّى لو كان كلبًا صغيرا**
كلَّما القرُّ قرَّه في اللَّيالي	**صرَّر الجسم واستمدَّ الحصيرا**
وبكى والبكاء ليس بمجد	**مأكلاً طيِّبًا وفرشًا وثيرا**
أدرك الغبن في الوجود ولكنْ	**بات عن سرِّه نهاه قصيرا**
حار في أمره وربَّ صغير	**حار في مشكل فكان كبيرا**(24)

إنَّ قارئ الأبيات للوهلة الأولى تتشكَّل في مخيِّلته صورة واضحة المعالم لذلك الطِّفل اليتيم، هذا اليتيم الذي أثقل الفقر كاهله بفقد والده الذي كان يرعاه ويكفل حاجاته؛ فأكله جوع وأكل غيره كعك وحلوى، وثوبه رثٌّ وثوب غيره كتان وحرير، ونومه غبن ونوم غيره راحة وأحلام...

كلُّ الصُّور الجزئيَّة لهذه المقطوعة بيِّنه لا تحتاج إلى مخيِّلة واسعة ولا إلى إمعان نظر، تتضافر مع بعضها لتعطينا في النِّهاية صورة لذلك اليتيم، صورة تشيع بالحزن والإشفاق؛ نعم، إنّ الشَّاعر من خلال هذا

الوضوح جعلنا نشعر بالتَّعاطف التَّامِّ مع اليتيم، وهذا هو الإحساس الذي أراد أن ينقله إلينا.

وبالتَّالي نستطيع أن نقول: إنَّ الوضوح في الصُّورة ليس عيبًا دائمًا ولا يُعدُّ قصورًا في الخيال «فمن البديهيِّ أن مقياس الصُّورة الأدبيَّة هو قدرتها على نقل الفكرة والعاطفة بأمانة ودقَّة»[25]. وهو ما يفعله عقل في هذه المقطوعة.

والمتتبِّع لصور الشَّاعر يجد أنَّ الوضوح في الصُّورة الجزئيَّة موجود بالمقدار نفسه في الصُّورة الكلِّيَّة، التي تتشكَّل من خلال تضافر هذه الصُّور وتراكبها. ولعلَّ الشَّاعر كسب هذه السِّمة الفنِّيَّة من موروث أجداده الأدبيِّ، الذي يكنُّ له أجلَّ التَّقدير وأسمى الاحترام؛ فيصرِّع البيت الأوَّل مثلهم، ويعتني به قصدَ براعة الاستهلال، كما يراعي حسن التَّخلُّص، ويختم قصيدته ببيت حكيم.

والوضوح ليس عند أجداد الشَّاعر فقط، بل هو طابع الصُّورة حتى عند معاصريه من الشُّعراء الإحيائيين جميعًا[26].

إذ كان الوضوح يعمُّ الصُّورة عندهم بطرفيها، فعقل الجرّ عند تقديم هذه الصُّورة:

يبصر النَّاس في مراح و رغد ويرى نفسه شقيًّا فقيرا[27]

تعمَّد وضوح طرفيها، الأوَّل: يتمثَّل في مراح النَّاس ورغدهم، وهي صورة مبهجة، والطَّرف الثَّاني: فقر اليتيم وشقاؤه، وهي صورة محزِنة. هذا التَّقابل المتعمَّد والوضوح السَّافر في الطَّرفين، هو الذي جعل الصُّورة هنا أكثر تأثيرًا؛ لأنَّنا سندرك مدى إحساس هذا اليتيم بمرارة الغربة في مجتمع النّاس.

فالصُّورة الواضحة دومًا تضمن حظًّا كبيرًا من النَّجاح، بينما الصُّورة الغامضة لا تستطيع ضمان حظِّها من النَّجاح، فربَّما تنجح

وربَّما تخفق في أيٍّ لحظة؛ لهذا كانت الصُّورة النَّاجحة «هي التي تحتضن مضمونها الفنِّيّ لتمثّله أقوم تمثيل (...) جمالاً ووضوحًا»[28].

5 - سمة الانفصال:

كنَّا قد أشرنا فيما سبق إلى مصطلحي: الصُّورة الجزئيَّة، والصُّورة الكلِّيَّة، وعرفنا أنَّ الصورة المركبة هي عبارة عن تفاعل الأولى مع بعضها. ونضيف هنا أنَّ ناتج التَّفاعل الذي هو الصُّورة الكلِّيَّة ليس بالضَّرورة أن يحمل معالم الصُّور الجزئيَّة، فهي - الصُّورة الكلِّيَّة - غالبًا ما تكون مختلفة تمام الاختلاف عن صورها الجزئيَّة.

ولقد ذهب كثير من النُّقَّاد - من بينهم عبداللَّطيف السَّحرتي - إلى أنَّ القصيدة أشبه ما تكون بالصُّورة الكلِّيَّة[29] المترابطة الأجزاء والمتناسقة الأطراف. فهل هذا الكلام ينطبق على قصائد عقل الجرّ؟.

لعلَّ الوحدة الموضوعيَّة والنَّفسيَّة أقرب للإدراك من الوحدة العضويَّة[30]؛ إذ إنَّ الوحدة الموضوعيَّة تُعرف من خلال تتالي المعاني والموضوع العامِّ، والثَّانية (النَّفسيَّة) من خلال الرُّجوع إلى الأحاسيس التي تتركها فينا القصيدة، بينما الوحدة العضويَّة ترجع صعوبة إدراكها إلى أنَّها تتحقَّق بأمور عديدة من بينها الصُّورة الشِّعريَّة.

وممَّا سبق يمكننا أن نقول بسهولة: إنَّ شعر عقل تتوافَرُ فيه الوحدة الموضوعية بسهولة، فمن خلال عنوان القصيدة، وتلاوتها مرَّة واحدة نجد تلك الوحدة واضحة. أمَّا الوحدة النَّفسيَّة فهي متوفِّرة، لكن بدرجة أقلَّ. وتبقى المشكلة في الوحدة العضويَّة، وهذه الوحدة سنبحث فيها من جانب الصُّورة، فتكامل الصُّور من أهمِّ دواعي تحقُّقها وانفصال هذه الصُّور من أقوى عوامل فكِّها.

بعد تتبُّع صور عقل الجرّ في قصائد شتَّى وجدنا منها ما يخلو من التَّكامل والتَّلاحم والتَّآزر الشَّديد، إذ يسهل أن نلاحظ انفصالاً بيِّنا بينها.

يقول عقل الجرّ في إحدى قصائده متذكّرًا أيّام طفولته مع والدته:

إذا ما النّساء ذكرن الصّغار اشرأبّ بأمّي زهو الكبر
تنافسهم وتزعم أنّي ملاك تقمّص شكل البشر
ويوم مرضتُ فجنّتْ وراحت ترود الكنائس غبّ السّحر
تنيب إلى الله في طلبة تكاد السّماء لها أن تخر[31]

اقرأ البيتين الأوّلين. يا للجوّ المرح اللّطيف النّساء يجتمعن مع أمّ عقل الجرّ يتجاذبن أطراف الحديث، وكلّ واحدة تفتخر بصغارها، وتعزّز جانبها بهم، إلاّ أنّ أمّ عقل الجرّ أكثرهنّ حيويّة في هذا المجال؛ تفخر بصغيرها حتى تشعر بالكبر والسّموّ على باقي الأمّهات. هذه الصّورة تُشيع فيك كثيرًا من الطّرافة والانشراح.

والآن أَكملِ البيتين الثّالث والرّابع. يا للهول الولد يمرض، والأمّ تندب حظّها، تسعى بين الكنائس، وهي تدعو بالشّفاء والعافية بكلّ جوارحها، يكاد العبد يشفق عليها قبل الرّبّ، إنّنا نحسّ بجوٍّ من الاكفهرار والكآبة، معاكس تمامًا للجوّ السّابق.

إنّ هذا الانتقال المباشر والمفاجئ للشّاعر من صورة إلى صورة؛ الأولى تمتّ إلى الثانية بصلة في الموضوع، لكنّها لا تساندها ولو بِقَدْرِ قلامة في الإشعاع النّفسيّ، وهكذا يسقط التّكامل بين هاتين الصّورتين المجسّدتين، وتنمحي الوحدة النّفسيّة تمامًا، ولا نريد أن نذهب بعيدًا فنقول إنّ هذا يدلّ على زيف التّجربة الفنّيّة الكامنة خلف الأبيات الأربعة.

هذا الانفصال بين الصّور، قد نعثر عليه في الصّورة الجزئيّة الواحدة ذاتها.

يقول عقل الجرّ مبيّنًا الشّوق، الذي يأخذ قلوب اللاّعبين بالرّوليتا[32]، وهم ينتظرون النّتيجة التي ستسفر عنها:

كأنَّ قلوب القوم إذ رنَّ صوتها   تطير عن الأضلاع من شدَّة الوجس[33]

إذا قرأتَ الشَّطر الأوَّل تتابك لحظة شوق وانتظار الرِّبح لا الخسارة، فتكون مسرورًا وخاشعًا في آن، بينما لو تكمل بقيَّة البيت ستجد الصُّورة تكتمل بحالة من الهلع، يطير عن الأضلاع مدمِّرًا إيَّاها، إنَّها صورة تبدأ بالخشوع والشَّوق، وتنتهي بالفناء والدَّمار، وكأنَّ طرفي الصُّورة متنافرين لا يستقرَّان في بؤرة واحدة.

إنَّ الانفصال داخل الصُّورة الواحدة قلَّما نجده في شعر عقل الجرّ، بل إنَّ الباحث ليجد عيًّا وتعبًا في البحث عن هذا الانفصال، وإن دلَّ ذلك على شيء، فإنَّما يدلُّ على نضج تجربة الشَّاعر في التَّصوير الشِّعريِّ، وقدرته على السَّبك والحبك، وهو ما يطلب كشرط أساسيٍّ لتحقيق أدبيَّة النَّصِّ.

وظاهرة الانفصال هذه جرتْ في شعر عقل الجرّ مجراها في الصُّورة القديمة «التي قلَّت من عنصر التَّكامل والأبعاد الكلِّيَّة، وبخاصَّة فيما يتعلَّق بالمشاهد النَّفسيَّة، والحالات الفكريَّة»[34].

ونعتقد أنَّ مثل هذه اللَّفتات الفنِّيَّة كانت قليلة في عصر الشَّاعر، وما وُجِدَ منها كان في بداية تكوينه، فالوحدة في العمل الأدبيِّ، صحيح أنَّها فكرة قديمة[35]، لكن تبلورها وظهورها للوجود في بلد بعيد كالبرازيل - مستقرّ الشَّاعر - يعدُّ أمرًا مستبعدًا خصوصًا مع صعوبة التَّواصل بين العرب وغير العرب؛ من الأمريكيِّين في بداية القرن العشرين.

خاتمـــة:

لذلك تبدو كثيرٌ من اللَّمحات الفنِّيَّة - بما فيها اتِّصال الصُّور وانفصالها - في شعر عقل قد جاءت عفو الخاطر لم تنبع من فلسفة نقديَّة؛ لأنَّ «جمال القصيدة العربيَّة يعود إلى تلك الحالة التي تشبه لذَّة الخلق والإبداع»[36]. أي أنَّ جمالها يعود إلى الانفعال والتَّأثُّر بطبيعتها.

الهوامش

(1) يحي الشّيخ صالح، شعر الثّورة عند مفدي زكريّا: دراسة فنّيّة تحليليّة (ط 1؛ قسنطينة: دار البعث، 1987م) ص: 317.

(2) قد يتبادر إلى ذهن القارئ السُّؤال عن المعيار المعتمد في ترتيب الأنماط البلاغيّة، والإجابة: إنّ المعيار يرتكز على أمرين، الأوّل: ناحيّة الكمّ، فكلّما كانت نسبة ورود النّمط أكثر، كان حقّه في التّقديم أكثر. والأمر الثّاني قُدرة النّمط البلاغيّ على إعطاء صورة فنّيّة متكاملة، فكلّما كان النّمط يؤدّي إلى رسم صورة فنّيّة متكاملة، كان أولى بالتّقديم.

(3) عبدالعزيز عتيق: علم البيان (بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1974م) ص: 129.

(4) عقل الجرّ، ديوان عقل الجرّ، تح: شكر الله الجُرّ (بيروت: دار الثقافة) ص: 21.

(5) عبدالقاهر الجرجانيّ، أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح وتعليق الحواشي: محمد رشيد رضا (ط 2؛ بيروت: دار المعرفة، 1981م) ص: 297.

(6) مصطفى ناصف، الصُّورة الأدبيَّة (ط 1؛ مصر: دار مصر للطباعة، 1958م) ص: 3.

(7) عقل الجرّ، ديوان عقل الجرّ، ص: 39.

(8) عبدالقاهر الجرجانيّ، أسرار البلاغة، ص: 33.

(9) عقل الجرّ، ديوان عقل الجرّ، ص: 24.

(10) عمر الدّقّاق، ملامح الشعر المهجري (حلب: مطبعة جامعة حلب، 1978م) ص: 199.

(11) مثلما فعل في قصيدة «حنين» حين رمز للشّاعر بالبلبل.

انظر: عقل الجرّ، ديوان عقل الجرّ، ص: 23.

(12) جورج صيدح، أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأمريكيّة (ط 3؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1964م) ص: 475.

(13) داود بركات (1887–1933م) أديب لبناني من كبار رجال الصحافة، تولّى الأهرام بعد وفاة بشارة نقلاّ 1901م.

انظر: المنجد في اللغة والأعلام (ط 31؛ بيروت: دار المشرق، 1991م) القسم 2، ص: 121.

(14) عقل الجرّ، ديوان عقل الجرّ، ص: 79.

(15) المصدر نفسه، ص: 80.

(16) نفسه، ص: 81.

(17) أحمد شوقي، الشّوقيات (بيروت: دار العودة، 1983م) مج 2، ج 3، ص: 59.

(18) زكي مبارك، الموازنة بين الشعراء: أبحاث في أصول النّقد وأسرار البيان (ط 2؛ مصر: مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، 1936) ص: 88.

(19) عقل الجرّ، ديوان عقل الجرّ، ص: 30.

(20) سيّد قطب، النّقد الأدبيُّ: أصوله ومناهجه (ط 7؛ القاهرة: دار الشّروق، 1993م) ص: 40.

(21) عمر الدّقّاق، ملامح الشعر المهجريّ، ص: 95 وما بعدها.

(22) أحمد أحمد بدوي، أسس النّقد الأدبيّ عند العرب (ط 2؛ مصر: مكتبة نهضة مصر، 1960م) ص: 445.

(23) إيليّا الحاوي، في النّقد والأدب (ط 2؛ بيروت: دار الكتاب اللّبنانيّ، 1986م) ج 5، ص: 63.

(24) عقل الجرّ، ديوان عقل الجرّ، ص: 49.

(25) أحمد الشّايب، أصول النّقد الأدبيّ (ط 7؛ القاهرة: مكتبة النّهضة المصريّة، 1964م) ص: 249-250.

(26) إيليّا الحاوي «الصّورة بين الشّعر القديم والشّعر المعاصر» مجلة الآداب 2 (فيفري 1960م) ص: 69.

(27) عقل الجرّ، ديوان عقل الجرّ، ص: 49.

(28) الطّاهر يحياوي، البعد الفنّيُّ والفكريُّ عند الشّاعر مصطفى الغماريّ (الجزائر: المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، 1983م) ص: 94.

(29) نقلاً عن: محمّد الصّادق عفيفي، النّقد التّطبيقيُّ والموازنات (الدّار البيضاء: مكتبة الوحدة العربيّة، 1972م) ص: 180.

(30) للاطّلاع على مفاهيم مفصّلة للوحدة العضويّة، وبعض التّطبيقات الشّعريّة عليها، انظر: غنيمي هلال، النّقد الأدبيُّ الحديث (ط 1؛ بيروت: دار العودة، 1982م) ص: 394 وما بعدها.

(31) عقل الجرّ، ديوان عقل الجرّ، ص: 21.

(32) مخترع لعبة الرّوليتا هو العالم: باسكال.

(33) عقل الجرّ، ديوان عقل الجرّ، ص: 70.

(34) محمّد الصّادق عفيفي، النّقد التّطبيقيُّ والموازنات، ص: 180.

(35) ترجع إلى الفيلسوف اليونانيّ (أرسطو) عند حديثه عن الوحدة العضويّة في المأساة. انظر: غنيمي هلال، النّقد الأدبيُّ الحديث، ص: 67 وما بعدها.

(36) نصبة ميلود بلقاسم «الصّورة الشّعريّة بين القصيدة العربيّة والقصيدة ذات النّمط الأوربيّ» مجلة الضّاد. قسنطينة. ع 10-11. ص: 51.

ما تبقى من شعر الحاجب المصحفي الأندلسي

فورار امحمد بن لخضر(*)

1 - مقدمة تاريخية موجزة:

عاش جعفر بن عثمان المصحفي في عصر الخلافة الأموية في الأندلس، في القرن الرابع الهجري، الذي يعد الذروة العظمى في التاريخ الأندلسي، وأوج الحضارة الأندلسية.

ونحن لا نعلم على وجه التحديد تاريخ ولادة شاعرنا - كما سيأتي - إلا أنه عاش في ظل ثلاثة حكام أمويين مشهورين وهم: عبدالرحمن الناصر لدين الله الذي تقلد المُلك (300-350هـ)، والأندلس كانت في عهده الأول «جمرة تحتدم وناراً تضطرم، وقد عظم الشقاق والنفاق، وارتجت الآفاق، فأخمد نيرانها وسكن زلزالها»[1]. وكان الناصر «فتى قوي الإرادة، ماضي العزيمة، شديد الجرأة على الدماء موهوب السلطة»[2]. وكان يشبَّهُ بعبدالرحمن الداخل «فاستنزل الثوار (...) وأعظم في الكفر النكاية، فلم يبق عليه في الأندلس مخالف، ولا نازعه منازع، ودخل الناس في طاعته، ورغبوا مسالمتَهُ»[3].

(*) جامعة محمد خيضر - بسكرة - الجزائر.

واستطاع الناصر أن يقضي على الفتن الداخلية والخارجية، ويستكمل مرتبة الخلافة سنة 316هـ، يقول عنه ابن حيان: «وفيها استكمل مرتبة الخلافة، واستتم مبسمها بتسميته أمير المؤمنين، وأخذ رعيته بذلك في جميع ما يجري منه ذكره»[4].

وإذَنْ فإن بدء استقرار الأمور في الأندلس كان مع سنة 316هـ، وقد استمر هذا الاستقرار وهذا الازدهار حتى نهاية عهد المنصور محمد ابن أبي عامر كما سيأتي.

وبعد وفاة الناصر ولي الخلافة ابنه الحكم المستنصر بالله (350-366هـ)، وكان الحكم رجلاً قد بلغ السابعة والأربعين عندما آل الحكم إليه، وكان أبوه يشركه معه في بعض شؤون الدولة، يمرنه ويعوده على الحكم، وهو الذي أشرف على بناء الزهراء في حياة أبيه[5].

وقد كان الحكم المستنصر حسن السيرة، يحب العلم وأهله، أسس مدارس لتعليم الصغار من أبناء الضعفاء، وأسبغ العطايا للمؤدبين والعلماء في مختلف تخصصاتهم، وأنشأ مكتبة هائلة جمع فيها نفائس الكتب، وكان يدفع في جمعها مبالغ باهظة[6]، ويورد المقري أن كتاب الأغاني ظهر في الأندلس قبل ظهوره في المشرق[7]، وكان إلى جانب هذا مواصلاً لغزو النصارى، ومن خالفه من المتمردين.

وبعد وفاة الخليفة الحكم المستنصر بالله خلفه ابنه هشام المؤيد بالله (366-399هـ)، وهو في العاشرة من عمره تقريباً، وكان المسير والمدبر حاجبه المنصور محمد بن أبي عامر الذي نكل بشاعرنا الحاجب المصحفي – كما سيأتي – ثم تمكن فيما بعد من الانفراد بالسلطة بعد أن استقر في مدينته الزاهرة سنة 370هـ، إلا أنَّه لم يجرد هشاماً رمز الأمويين من شكل الخلافة الشرعية، بل أوصى ابنه عبدالملك المظفر سلوك السبيل نفسها بعد وفاته التي كانت في مدينة سالم سنة 392هـ،

لكن ابنه عبد الرحمن شنجول خالف الوصية واستأثر بالخلافة، فأشعل بذلك نار الفتنة، ولقي مصرعه سنة 399هـ[8].

وعلى الرغم من استبداد المنصور وانفراده بالحكم إلا أنَّه رعى الحركة العلمية والأدبية، فَكَثُرَ الشعراء والأدباء والعلماء في عصره. أما الشعراء فقد جعل لهم ديواناً خاصاً يعطى فيه كل حسب طبقته[9] ويصحبهم معه في غزواته لتسجيل ما يحظى به من انتصارات[10].

وأما العلماء والأدباء فإنَّ للمنصور مجلساً يعقد كل أسبوع في قصره في الزاهرة، يجتمعون فيه للمناظرة بحضرته متى كان مقيماً بقرطبة[11]، ومدارسة مسائل العلم واللغة والأدب، وبحث نثره ونقد شعره[12]، والزهراء والزاهرة كانتا قرطي قرطبة التي كانت إليها الرحلة في الرواية والعلم[13]. وقبل انتهاء القرن الرابع الهجري توفي شاعرنا الحاجب المصحفي.

2 - حياة جعفر بن عثمان المصحفي:

أ - اسمه ونسبه:

اتفقت جميع المصادر التي ترجمت له على اسمه واسم أبيه فهو أبو الحسن جعفر بن عثمان[14] بن نصر بن فوز بن عبدالله بن كسيلة، الملقب بالمصحفي، ولكنها اختلفت في لقبه، فالحميدي، والضبي يلقبانه بـ «ابن المصحفي»[15] وعند ابن بسام، وابن عذارى، وابن سعيد، وابن خاقان، والمراكشي، وابن الأبار، والمقري، والزركلي، يلقب عندهم بـ «المصحفي»[16]، وكذا ابن الفرضي لما ترجم لأبيه لقبه بالمصحفي، فقال: «عثمان بن نصر بن عبدالله بن حميد بن سَلمة بن عباد بن يونس القيسي المصحفي، من أهل قرطبة»[17]. ويوضح ابن الأبار نسبه، فيقول: «من برابر بلنسية، ينتمي إلى قيس بالمحالفة»[18].

وإذَنْ فهو أبو الحسن جعفر بن عثمان بن نصر بن فوز بن عبدالله ابن كسيلة البربري المصحفي القرطبي.

ب - مولـده:

أشار ابن الفرضي- كما تقدم - إلى أن جعفر بن عثمان المصحفي من أهل قرطبة ولم يذكر سنة ولادته، وإنَّما حدد سنة وفاة أبيه، فقال: «توفى والد الحاجب جعفر بن عثمان يوم الاثنين لعشر بقِين من ذي الحجة سنة خمس وعشرين وثلاثمائة»[19]. ووالده كان قد أدَّبَ الحكم المستنصر بالله[20]، وربما يكون جعفر بن عثمان تِرْبَاً للحكم، يقول ابن عذارى: «كان لطيف المنزلة من الحكم المستنصر بالله، قديم الصحبة، قريب الخاصة، وكان أول سبب ذلك تأديب والده عثمان بن نصر للحكم في صباه»[21].

يتضح مما تقدم أنَّ جعفر بن عثمان المصحفي ولد في الربع الأول من القرن الرابع الهجري، في خلافة عبدالرحمن الناصر لدين الله، لأنَّ والده توفى سنة 325هـ، وهو قديم الصحبة للحكم، وقريب الخاصة. وهذا ما يرجح أنه يكون تِرْبُهُ، وولد في العقد الأول من القرن الرابع الهجري.

ج - نشأة جعفر بن عثمان المصحفي:

لم تحدثنا المصادر التي ترحمت له عن نشأته الأولى، ولا عن تعليمه. ولا شك أنه تلقى تعليمه على يد أبيه، وعلى يد من تلقى عنهم الخليفة الحكم المستنصر بالله، صاحبه في صباه.

وقرطبة حاضرة الخلافة الأموية، كانت بيئة ثقافية مزدهرة، وفيها عاش جعفر المصحفي، وهي تنافس بغداد آنئذ «إليها كانت الرحلة، إذ كانت مركز الكرماء ومعدن العلماء»[22].

والحكام كانوا يولون الأدباء والعلماء اهتماماً خاصاً، وعناية فائقة، فقد وفد على الأندلس العالم اللغوي الكبير أبو علي القالي[23]، في أيام الخليفة الناصر بدعوة منه[24]، ويقال: بدعوة من ابنه الأمير الحكم، ورغبه في الوفود عليه[25].

وقد صرف أبو علي القالي من عمره ستة وعشرين عاما، قضاها في التعليم والرواية والتأليف «فاستفاد الناس منه وعولوا عليه، واتخذوه حجة فيما نقله»[26].

لا شك في أنَّ وفودَ القالي إلى الأندلس كان يمثل نهضة في الدراسات اللغوية والأدبية وعنه تلقى الأندلسيون واستفادوا، ولم يكن قبله لديهم إلا ابن القوطية[27] الذي قال فيه أبو علي القالي - لما سأله عبد الرحمن الناصر -: «مَنْ أنبلُ منْ رأيتَهُ ببلدنا هذا في اللغة؟ فقال: محمد ابن القوطية»، وكان ابن القوطية - إلى جانب اللغة - «جيد الشعر، صحيح الألفاظ، حسن المطالع والمقاطع»[28].

وكان بالأندلس مزامناً لأبي علي القالي، العالم اللغوي الزبيدي[29] الذي استقر بقرطبة لتأديب الأمير هشام، فناظره أمام الخليفة الحكم المستنصر بالله «الوزير الكاتب الأديب جعفر بن عثمان في غرائب فنه في النحو واللغة والشعر، فتباريا في الشأو وتسابقا في ميدان الإصابة، فسر بهما»[30].

في ظل هؤلاء الحكام المحبين للعلم، وفي هذه البيئة الثقافية المزدهرة، عاش جعفر المصحفي، وقد نهل من ثقافة عصره، وأخذ عن وأخذ عن شيوخه اللغةَ والأدبَ فبرز فقد وصفه الحميدي بأنَّه «كان من أهل العلم والأدب البارع»[31]. وذكر ابن الأبار بأنه «كان مقدماً في صناعة الكتابة، منفصلاً على طبقته بالبلاغة»[32]، ووصفه ابن خاقان بأنه «كان له أدب بارع، وخاطر إلى نظم القريض مسارع»[33]، ونعته الزركلي بأنه «وزير أديب من كبار الكتاب وله شعر كثير»[34].

ويبدو أن جعفر المصحفي - إلى جانب تلقيه عن علماء عصره، وأخذه عن شيوخ زمانه - قد أخذ نفسَهُ بكثير من الجد والحزم في مطالعة كتب الأدب ودواوين الشعراء والتراجم والتاريخ؛ ليحقق طموحه السياسي والأدبي.

د - ما تقلده جعفر بن عثمان المصحفي من أعمال:

لقد كان عثمان بن نصر سبباً في إدناء ابنه جعفر واستخدامه من قبل الحكم المستنصر بالله في الكتابة في إمارته[35]. وقبل ذلك كان قد ولي جزيرة ميورقة[36] في أيام الناصر لدين الله[37]. وبعد وفاة الخليفة الناصر، بإفضاء الخلافة للحكم، قلد جعفر المصحفي بعد ثلاثة أيام من خلافته خطة الوزارة وأمضاه مع ذلك على كتابته الخاصة، وضم إليه ولاية الشرطة[38].

يعد جعفر بن عثمان المصحفي أعظم رجالات الدولة نفوذاً في عهد الخليفة الحكم، والقائم بأعماله، والنائب عنه وهو مريض إلى أن أدركه الموت سنة 366هـ، وعمل على توريث الخلافة لابنه هشام، بعد مقتل المغيرة بعبدالرحمن، وشارك محمد بن أبي عامر في هذه العملية[39].

ولما جلس هشام على كرسي الخلافة، تقلد جعفر بن عثمان المصحفي الحجابة، لكن هذه المكانة لم تدم له طويلاً، إذ سرعان ما رقى محمد بن أبي عامر مُعَاوناً له[40]. فبدأ هذا الأخير في الإطاحة بالحاجب المصحفي، وذلك للأسباب التالية:

أ - انشغال الحاجب المصحفي بالصراع الدخلي على السلطة في قرطبة، بعد موت الخليفة الحكم، وحدث اضطراب في الثغور، وطلب أهلها النجدة لمحاربة نصارى الشمال، ولم يهتم الحاجب المصحفي لذلك، فاستغل محمد بن أبي عامر موقفه السلبي وقاد الجيش بنفسه، وأحرز انتصاراً، وعاد سالماً غانماً. وبذلك أخلص له الجند و أحبه الناس والتفوا حوله[41].

ب - استمالة الوزراء بدافع العصبية «وكان مما أُعِيْنَ به ابن أبي عامر على جعفر المصحفي ميل الوزراء إليه وإيثارهم له عليه، وسعيهم في ترقّيه وأخذهم بالعصبية فيه»[42]، وبدافع من تقديمه على

غيره من قبل الخليفة الحكم في حياته، «فلما اصطفى الحكم المستنصر بالله جعفر بن عثمان المصحفي واصطنعه ووضعه من أثرته حيث وضعه - وهو نزيغ بينهم ونابغ فيهم - حسدوه وذموه، وخصوه بالمطالبة وعموه، وكان أسرع هذه الطائفة من أعالي الوزراء وأعاظم الدولة إلى مهاودة المنصور عليه والانحراف عنه إليه»[43].

جـ - بعد أن تمكن محمد بن أبي عامر من استمالة الوزراء، وأعاظم الذوات إليه لم يغفل سواد الشعب؛ فقد اهتم بشؤونه وتلبية مطالبه، وفتح له بابه، وتقرب منه أكثر، بينما الحاجب المصحفي على الرغم من أنه «لزم التواضع للناس وأطلق لهم البِشْر، وألان كنفه، ووطأ خلقه، ورأى أنهم بذلك يصلحون له دون البذل لذات اليد والمواساة في النعمة»[44]، إلا أنَّه لزم سياسة تقوم على الاستئثار بالأعمال واحتجان الأموال، ولم ينلهم وبنى المنازل وهدمهم[45]، وعارضه محمد ابن أبي عامر في تلك السياسة فكانا على طرفي نقيض يتصف «بالبخل جوداً وبالاستبداد أُثْرة، وباقتناء الضياع اصطناع الرجال حتى غلبه عما قليل»[46].

د - تقدم القول عن توريث الخلافة لهشام من قبل الحاجب المصحفي، ومحمد بن أبي عامر كان قد قام بأخذ البيعة لهشام الغلام، فازدادت والدته السيدة صبح اعتماداً عليه وثقة به، فأصبح أحد المشتركين في سياسة الدولة[47].

فلهذه الأسباب، وغيرها مما لا داعي لذكره، تم عزل الحاجب المصحفي من منصبة نهائياً من قبل منافسه محمد بن أبي عامر على الرغم من أنَّه كان «يغدو إلى داره ويروح ويصبح ببابه ويختص به»[48]. والحاجب المصحفي كان يثق فيه ويسكن إليه إلا أنَّه غافله بعد أن حظي برضا الخليفة وأمه السيدة صبح. كل ذلك والحاجب المصحفي كان

يُشْرِكُهُ في سره وجهره، ويستريح إلى كفايته، وابن أبي عامر «مكر به ويُضَرِّب به حسدته إلى أن هوى نجمه وزال أمره»[49].

هـ - الحاجب المصحفي السجين:

انتهت حياة جعفر المصحفي السياسية، وزج في السجن سنة 367هـ[50]، وذلك بتهمة استغلال أموال الدولة في شؤونه الخاصة[51]. وبدأ العمل في مصادرة أمواله، وملاحقة أبنائه، واضطهادهم ومصادرة أموالهم، يورد ابن بسام: «استقصى ابن عامر مال جعفر حتى باع داره بالرصافة، وكان من أعظم قصور قرطبة»[52]، ويواصل حديثه في ملاحقة أبناء جعفر المصحفي بقوله: «جدَّ المقدار وسخط السلطان عليه وعلى ولده وأنسابه وعلى أخيه هشام وسائر طبقته، وطولبوا بالأموال وأخذوا برفع حساب تصرفوا فيه لأول الزمان»[53].

قضي المصحفي سنين من حياته، إما تحت الإقامة الجبرية في منزله، وإمَّا مسجوناً في سجون الزهراء، يقول ابن بسام: «واستمرت عليه النكبة سنين، مرة يحبس، ومرة يُخلّى ويُقرُّ بالحضرة، وتارة يُسيَّر عنها، ولا يُراح في الحالتين من المطالبة والأذى»[54].

ومادام جعفر المصحفي بين المطالبة والأذى قد حاول أن يستعطف المنصور بن أبي عامر بمقطوعة شعرية يبدي فيها الإذعان والندم، مريداً أن يثير في المنصور نخوة الملوك مستغلا المثل القائل: العفو عند المقدرة. وهو ما كان العرب يعتزون به، محاولا في الوقت نفسه إثارة شفقته على شيخوخته، إذ يقول[55]:

هبني أسأتُ أين العفوُ والكرمُ؟ إذْ قادني نحوك الإذعان والنّدمُ
يا خير من مُدَّت الأيدي إليه أما ترثي لشيخ نعاه عندك القلم
بالغت في السّخط فاصفح صفح مقتدر إنّ الملوك إذا ما استرحموا رحموا

لكن هذا الاستعطاف لم يزد المنصور إلا حنَقاً وحقداً، ورد عليه بأبيات تبدو فيها شدة نقمته مذكراً إياه بتحريضه للخليفة عليه، وهو ما لايغفره له؛ لأنَّه كاد في نظره يودي بحياته، فيقول[56]:

الآن ياجاهلاً زلّت بك القدم تبغي التّكرُّم لّما فاتك الكرمُ؟!
أغريت بي ملكاً لولا تكرُّمه ما جاز لي عنده نُطق ولا كَلم
فايأس من العيش إذ قد صرت في طبق إنّ الملوك إذا ما استُنقموا نَقموا
نفسي إذا سخطتْ ليست براضية ولو تشفع فيك العُرْب والعجم

وقد قطع عليه حبل الأمل من الخلاص، وصدمه في هذ القرار الأخير الذي لارجعة فيه، لكن جعفر المصحفي لم ييأس من استعطاف المنصور بن أبي عامر، حتى إنه كتب إليه مرة «يطلب منه أن يقعد في دهليزه معلّما لأولاده، فقال المنصور بدهائه وحذقه: إن هذا الرجل يريد أن يحط من قدري عند الناس، لأنهم طالما رأوني خادماً ومسلماً، فكيف يرونه الآن في دهليزي معلّماً»(57).

عندئذ تأكد جعفر المصحفي أن عفو المنصور بن أبي عامر أصبح مستحيلا، وبخاصة لما أمر بسجنه «بالمطبق بالزهراء، ودّع أهله وودعوه وداع الفرقة»(58)، قال(59):

لي مــدّةٌ لابــدّ أبلُغــها فــإذا انقضتْ أيّامــها مــتُّ
لو قابلتْني الأسْــد ضارية والمــوت لم يقــرب لما خفت
فانظر إليّ وكن على حذر في مثل حالك أمس قد كنت

و. وفاة الحاجب المصحفي:

لقد أدرك الموت جعفر المصحفي في المطبق بالزهراء، بعد عجزه وضعفه، وذلك سنة 372هـ، ويقال: «إنه دُسَّتْ له شَربة سمّ قضت عليه»(60).

قد تثير هذه النهاية التي ألمّت بشاعرنا مشاعر الناس في سجنه – كما تقدم – وساعة تسليمه لأهله وهو ميت حيث يصف محمد ابن إسماعيل كاتب المنصور بن أبي عامر نهايته بقوله: «سرت بأمره لتسليم جسد جعفر إلى أهله وولده، والحضور على إنزاله في ملحده، فنظرته

ولا أثر فيه، وليس عليه شيء يواريه، غير كساء خلق لبعض البوابين، فدعا له محمد بن مسلمة[61] بغاسل، فَغَسَّلَهُ - والله - على فردة باب اقتُطع من جانب الدار، وأنا أعتبر من تصرف الأقدار، وخرجنا بنعشه إلى قبره، وما معنا سوى إمام مسجده المستدعى للصلاة عليه، وما تجاسر منا أحد للنظر إليه، وإنَّ لي في شأنه لخبراً ما سَمع بمثله طالبُ وعْظ، ولاوقع في سمع ولاتُصُوِّر في لحظ»[62].

انطوت صفحة جعفر المصحفي بنهاية قاسية ومفجعة ومؤلمة، تستدعي الرحمة والشفقة بمن أرزى به الدهر، ولكنّه ترك لنا ما يدعونا للاستمتاع والإعجاب والتأثر بالتأمل لما وصلنا من شعره.

3 - **مصادر شعره:**

قد لايكون لجعفر المصحفي ديوان شعر، وربما ذلك ما جعل مَن تُرجم له لم يذكر له ديواناً. كانوا يثنون عليه بعبارات تدل على شاعرية متميزة، وشعر كثير وفير، فقد وصفه الحميدي بقوله: «وله شعر كثير رائع يدل على طبعه وسعة أدبه»[63]، وردَّدَ الضبيُّ العبارة نفسها[64]، وابنُ الأبار ذكر شعره بأنه مدون، فقال: «وله شعر كثير مدون يدل على تمكنه من الإجادة، وتصرفه في أفانين البيان»[65]. وأما ابن عذارى فقد أشار إلى أغراض الشعر التي طرقها الحاجب المصحفي بقوله: «كان جعفر بن عثمان أحد الشعراء المحسنين المتصرفين في أنواع الشعر من المديح والأوصاف والغزل، غايةً في كل ذلك في الرقة والإبداع والحسن»[66].

وهناك من اختار بعضاً من أشعار جعفر المصحفي، وقدم لها بعبارات تدل على إعجابهم بشعره واستحسانهم لوصفه فهذا الحميريُّ يقدم مقطوعة شعرية في البهار، يقول: «قال أبو الحسن جعفر بن عثمان المصحفي يصفه بألفاظ رطبة ومعان عذبة»[67]، ونجده في

مقطوعة أخرى في وصف السوسن يختمها بقوله: «شبه أوراق السوسن في افتراقها بجيب مشقوق وهو معنى دقيق أنيق وقد تداوله جماعة وأظنه من اختراعه»[68].

ولعل إكثار صاحب التشبيهات في اختياراته من أشعار جعفر المصحفي دليل على جودة شعره وإعجابه به، فقد اختار له واحداً وثلاثين بيتاً، وما اهتمام ابن الأبار بتدوين شعره لم يكن إلا للجودة نفسها والإعجاب، فقد دون له أربعة وثمانين بيتاً.

ومجمل القول: إنَّ شعر جعفر المصحفي ضاع منه الكثير فيما ضاع من تراثنا، وإنَّ ما بقي منه تناثر في المصادر المختلفة من كتب الأدب والتراجم والتاريخ وغيرها. ومن أهم الكتب التي تزخر بأشعاره كتاب التشبيهات لابن الكتاني، والحلة السيراء لابن الأبار، و مطمح الأنفس للفتح بن خاقان، و الذخيرة لابن بسام، ونفح الطيب للمقري، والبديع في وصف الربيع للحميري، والبيان المغرب لابن عذارى، والمغرب في حلى المغرب، ورايات المبرزين وغايات المميزين لابن سعيد المغربي، وجذوة المقتبس للحميدي، وبغية الملتمس للضبي، والمعجب للمراكشي، واليتيمة للثعالبي.

ويعد كتاب الحلة السيراء لابن الأبار أهم كتاب، حفظ لنا مجموعة كبيرة من أشعار جعفر المصحفي، لا نحظى بها في أي مصدر آخر، ولولاه لما وصلنا من شعره إلا النزر اليسير.

وقد قمت بمسح المصادر المطبوعة - المتوفرة - وبخاصة الأندلسية منها إلى جانب غيرها من المصادر التي يُظَنُّ أنَّ فيها أشعاراً لجعفر المصحفي، فتوافرت لديَّ أبياتٌ ومقطوعات وأجزاء من قصائد بلغت مائة وواحداً وخمسين، وليس هذا كل شعره، فالبحث متواصل لجمع نتاج هذه الشخصية المغمورة المتميزة.

ما تبقى من شعره:

تمكنت من جمع هذه الأشعار لجعفر المصحفي، التي بلغ عددها مائة وواحداً وخمسين صنفتها وفق المنهج العام التالي:

أولاً: أعطيت كل مقطوعة أو أبيات رقماً خاصاً بها، ورقمت أبيات كل منها في المتن؛ وذلك لأتمكن من توضيح ما يتعلق بها من شروح أو تعليقات أو اختلاف روايات في الحاشية.

ثانيا: أثبت المقطوعة كاملة وفق وجودها في المصدر الذي حفظها، وضبطت ما كان بحاجة إلى ضبط لتسهل قراءة الشعر.

ثالثاً: قدمتُ المقطوعة الأطول في الترتيب حسب قوافيها على حروف الهجاء، مراعياً التدرج في حركة الروي ضمن القافية الواحدة من الساكن، إلى المفتوح، فالمضموم، ثم المكسور. وإذا تساوت مقطوعتان في الطول قدمتُ من كان بحرها حقه التقديم.

رابعاً: وثقت كل نص من مصادره المختلفة مقدماً أكثرها إيراداً لأبيات النص وأثبت ذلك في التخريج.

خامساً: وضحتُ الروايات المختلفة لأبيات النص، كما وردت في المصادر المختلفة، وسجلتها في التخريج بعد النص.

سادساً: ذكرتُ بحر كل مقطوعة أو أبيات في الجهة اليسرى بعد رقمها.

سابعاً: شرحتُ الألفاظَ التي تستدعي الشرح أو التوضيح، وأشرتُ إلى المادة المعجمية، وكان اعتمادي في شرح الألفاظ المعجمية على لسان العرب.

ثامناً: رتبتُ الهوامش والتعليقات، وعرَّفتُ - باختصار شديد - بالأعلام التي رأيتُ أنها بحاجة إلى ذلك. وأشرتُ إلى مصادر ترجمتها.

قافية الباء

- 1 -

قال الحاجب المصحفي يهنئ الخليفة الحكم لمَّا بُشِّرَ بولادة ابنه هشام:

المنسرح

1 – اطَّلع البدرُ من حجابهْ واطَّرَد السيفُ من قرابهْ

2 – وجاءنا وارثُ المعالي ليُثبتَ الملكَ في نصابهْ

3 – بَشَّرَنا سيِّد البرايا بنعمة الله في كتابه

4 – لو كنتُ أُعطي البشيرَ عُمري لم أقضِ حقاً لما أتى به

التخريج: الأبيات في الحلة السيراء 1: 264-265. والبيان المغرب 2: 237. وفيه البيت الرابع .. ... البشير نفسي.

- 2 -

وقال الحاجب المصحفي لما يئس من المنصور وصفحه:

الكامل

1 – لا تَأمَنَنَّ منَ الزَّمان تَقلُبا إنّ الزَّمان بأهله يَتَقَلَّبُ

2 – ولقد أَراني واللُّيُوث تَخافُني فأخافَني من بَعْد ذاك الثَّعلَب

3 – حسب الكَريم مَذَلَّةً و مَهانةً ألاَّ يَزَالَ إلى لئَيم يَطْلُب

4 – وإذا أَتَتْ أُعْجوبةٌ فاصبِرْ لها فالدَّهرُ يأتى بالَّذي هُو أَعْجَب

التخريج: الأبيات في الذخيرة: 1/4: 69، في الحلة السيراء: 1: 267، وفيها البيت الرابع «يأتي بعدُ ما هو»، ومنها الأبيات الثلاثة الأولى في البيان المغرب: 2: 273، وفي نفح الطيب: 1: 421 - 422، وفي مطمح الأنفس: 164.

- 3 -

وقال الحاجب المصحفي:

السريع

1 – لي مُدَّة لابُدّ أَبلُغها فإذا انْقَضَت أَيّامُها مُتُّ

2 – لو قابلتني الأُسْد ضارِيةً والمَوْت لم يَقرَبْ، لما خِفْت

3 – فانظُر إليَّ وكُن على حَذر في مثل حالك، أَمْس قد كُنْت

التخريج: الأبيات في نفح الطيب: 1: 603، وفي الذخيرة: 1/4: 70، وفيها البيت الثاني (...) لم يدن، وفي الحلة السيراء: 1: 267 (...) لم يُقدَرّ.

قافية التاء

- 4 -

وقال الحاجب المصحفي يستريح من كربته:

الطويل

1 – صَبَرْتُ على الأيّام لماً تَوَلَّت وألزَمْتُ نَفْسي صَبْرها فاسْتَمَرَّت

2 – فيا عَجَبا للْقَلْب كيف اصْطِبارُهُ وللنَّفْس بَعد العزّ، كيف اسْتُذلَّت؟

3 – وما النَّفْسُ إلاّ حيث يجعلُها الفتى فإنْ طَمِعَت تاقَت وإلاّ تَسَلَّت

4 – وكانت على الأيّام نَفْسي عَزيزَةً فلمّا رأَت صَبْري على الذُّلّ ذَلَّت

5 – وقُلتُ لها: يا نَفْسُ، مُوتي كَريمةً فقد كانت الدُّنيا لنا، ثُمَّ وَلَّت

التخريج: الأبيات في مطمح الأنفس: 156-157، وفي البيان المغرب: 2: 270. وفي نفح الطيب: 1: 593، 604.

قافية الجيم

- 5 -

وقال الحاجب المصحفي في الخمر:

الوافر

1 – كم ليلة بتُّ أطويها وأنشرها ولا أرى في الذي أقضي بها حرجَا
2 – في فتية نجُب صاروا بمعترك يجرى النّعيم على الصّرعى بها خلجا
3 – والجوُّ ملتحِّف [............] والنّجم مكحولة ألحاظه دعجا
4 – لَفُّوا دُجَى ليلِهِمْ في نورِ كاسِهِمُ ونفسوا من خناق الزّق فانبلجا

التخريج: الأبيات في الحلة السيراء: 263.

قافية الدال

- 6 -

وقال الحاجب المصحفي يستعطف المنصور بن أبي عامر:

متقارب

1 – عَفا الله عَنكَ ألا رَحمْة تَجود بعفوكَ إن أبْعَدَا
2 – لئن جَلَّ ذنبٌ ولم أعتمده فأنتَ أجلُّ وأَعلى يدا
3 – ألم تر عبداً عَدا طَوره ومَولىً عفا، ورَشيدا هدَى
4 – ومُفسد أمْر تَلافيتَهُ فعاد وأصلحَ مَا أفسدا
5 – أقِلْني، أقالكَ مَن لم يَزل يَقيكَ ويَصرف عنك الرَّدى

التخريج: الأبيات في مطمح الأنفس: 159-160، وفي نفح الطيب: 1: 595، وفي البيان المغرب: 2: 268.

- 7 -

وقال الحاجب المصحفي في المروحة:

المنسرح

1 – رَوَّحَني عائدي فقلتُ له: لا لا تَزدني على الذي أَجِدُ

2 – أما ترى النّارَ وهي جامدةٌ عند هبوب الرِّيّاحِ تتَّقِدُ؟!

التخريج: البيتان في كتاب التشبيهات: 247.

- 8 -

وقال أيضاً في المنجنيق:

كامل

1 – وكأنّ مُستنَّ السِّهام على الـ باقين منهم صَيِّبٌ بَرَدُ

2 – وكأنّ قَذْفَ المنجنيق بها صَعَقٌ غدا يهمي ويطرد

التخريج: البيتان في كتاب التشبيهات: 205.

- 9 -

وقال الحاجب المصحفي في الورد:

طويل

1 – لعمرُك ما في فطرة الرّوض قدرةٌ تُحيل بها مجرى الزّمان عن الحدِّ

2 – ولكنّما أخلاقُكَ الغُرُّ نَبَّهتْ بِرَبْعكَ في كانونَ نائمةَ الوَرد

3 – كأنّكَ قد أمطَرْتها ديمةَ المجْد وأجريتَ في أغصانها كَرمَ العهد

التخريج: الأبيات في البديع في وصف الربيع: 120. والحلة السيراء: 1: 262، وفيها البيتان الأول والثاني، وورد في البيت الأول عن القصد.

- 10 -

وقال الحاجب المصحفي في الثريا:

الكامل

1 – وكأنّ أثناءَ الثُّريَّا إذْ بدَتْ قرطٌ طريحٌ في بساطِ زمرُّدِ
2 – وكأنّما لَبِسَ السَّماء مُلاءة خضراءَ تُرْصَفُ من جمال العَسجدِ

التخريج: الأبيات في كتاب التشبيهات: 21.

قافية الراء

- 11 -

وقال الحاجب المصحفي في الثريا:

المنسرح

1 – صف الثُّريّا بمثلها صفةً فقلتُ: قرطٌ فصولُهُ العنبرْ
2 – سماؤها في اعتدالِ خضرتها زمرُّدٌ والنُّجومُ فالجوهر

التخريج: البيتان في كتاب التشبيهات: 21.

- 12 -

وقال المصحفي في الحديث:

خفيف

1 – كلَّمتْني فقُلتُ: دُرٌّ سَقيْطٌ فتَأمَّلتُ عقْدها هلْ تناثرْ
2 – فازْدهاها تَبسُّمٌ فأَرتْني نَظْمَ دُرٍّ مِنَ التَّبَسُّمِ آخر

التخريج: الأبيات في رايات المبرزين: 69، وفي الحلة السيراء: 1: 260، قال ابن الأبار: «وله ويروى لغيره»، وفي نفح الطيب: 1: 604، قال المقري: «وأنشد له الفتح في المطمح، ونسبهما غيره لأحمد بن الفرج صاحب الحدائق»، وفي كتاب التشبيهات. 144 أورد ابن الكتاني البيتين لأحمد ابن فرج.

- 13 -

وقال الحاجب المصحفي في نكبته:

طويل

1 – تأمَّلتُ صَرْفَ الحادثات فلم أزلْ أراها تُوفِّي عند موعدها الحُرَّا
2 – فللّه أيّام مضت بسبيلها فإنّي لا أنسى لها أبدًا ذكرا
3 – تجافتْ بها عنّا الحوادثُ بُرهةً وأبدتْ لنا منها الطّلاقةَ والبشْرا
4 – لياليَ لم يدر الزّمانُ مكاننا ولا نظرتْ منها حوادثه شَزْرا
5 – وما هذه الأيّامُ إلاّ سحائبٌ على كلِّ أرض تُمطرُ الخَيرَ والشَّرَّا

التخريج: الأبيات في مطمح الأنفس: 161، وفي الحلة السيراء: 1: 265، وفي البيان المغرب: 1: 271، وفيه البيت الأول: (...) توافي، وفي نفح الطيب: 3: 91 - 92، وفيه البيت الأول: «تعاطيتُ». الرابع: (...) الشزرا.

الشروح: شزر نظر الغضبان بمؤخر العين: اللسان (شزر).

- 14 -

وقال أيضاً:

بسيط

1 – بادرْ، فإنَّ نذيرَ الغيث قد نَذرا مجدِّدًا لسرور كان قد دَثرا
2 – أرختْ عَزاليه واصْطَرَّت بعُنصره ريحُ الصَّبا واستدرَّت دمعَه فجرى
3 – أوْفَى فبرَّدَ من حرِّ القلوب كما أوفى علينا حبيبٌ طالما هَجرا
4 – فلاقه بكؤوس الرّاح مترعةً شكرًا له، فكريمُ القوم من شَكرا

التخريج: الأبيات في الحلة السيراء: 1: 260.

الشرح: اصطرَّت: صوتت. اللسان (صرر).

- 15 -

وقال أيضاً في الشِّعر:

بسيط

1 – درٌّ نفيسٌ من الإطراء صَيَّرَهُ قلائدًا فيكَ منظومات كالدُّرَرِ

2 – إذا جَوى السَّفَرِ المُضْني أَضَرَّبنا تُنُوشِدَتْ فَشَفَتْنا منْ جَوَى السَّفَرِ

3 – وإنْ تَطَاوَل بي ليلي أَنِسْتُ بها فيه كما أَنِسَ السّارون بالقمر

التخريج: الأبيات في كتاب التشبيهات: 113.

قافية السين

- 16 -

وقال الحاجب المصحفي معزيا نفسه:

متقارب

1 – أُجَازي الزَّمان على حاله مُجَازاة نَفسي لأنْفاسِهَا

2 – إذا نَفَسٌ صاعدٌ شَفَّهَا تَوارتْ بِه دُون جُلاّسِهَا

3 – وإنْ عَكَفَتْ نَكْبَةٌ للزَّمان عَطَفْتُ بنَفْسي على رَأْسِهَا

التخريج: الأبيات في مطمح الأنفس: 159، وفي نفح الطيب: 1: 594، والجذوة: 188، والبغية: 257، والبيان المغرب: 2: 269، والحلة السيراء: 1: 265، والمعجب. 65 وفيها البيت الأول: أجاري، وفي الجذوة والبغية البيت الثالث: عكفتُ بصدري.

- 17 -

وقال الحاجب المصحفي في سفرجلة:

طويل

1 – ومُصفرَّة تختالُ في ثوب نرجْس وتَعبَقُ عن مسك ذكيِّ التَّنفُّس

2 – لها ريحُ محبوب وقسوة قلبه ولون مُحِبٍّ حُلَّةَ السُّقْم مُكْتَسِي

3 – فصُفرتها من صُفرتي مستعارةٌ وأنفاسُها في الطِّيب أَنفاس مُؤْنسي
4 – وكان لها ثوبٌ من الزُّغب أغبرٌ على جسم مصفرٍّ من التِّبر أملس
5 – فلما استتمَّت في القضيب شبابها وحاكت لها الأوراقُ أثوابَ سُندس
6 – مددْتُ يدي باللُّطف أبغي اجتناءها لأجعلها رَيحانتي وَسْط مجلسي
7 – فبزَّتْ يدي غَصْباً لها ثوب جسمها وأعريتُها باللُّطف من كلِّ مَلْبَس
8 – ولمَّا تعرَّت في يدي من بُرودها ولم تبق إلاَّ في غَلالة نَرجس
9 – ذكرتُ بها من لا أبُوح بذكره فأذبَلها في الكفِّ حَرُّ التنفُّس

التخريج: الأبيات في مطمح الأنفس: 158-159، وفي الحلة السيراء: 1: 263-262، وفي نفح الطيب: 1: 594.

الشروح:

1 – عبقت الرائحة في الشيء: بقيت. اللسان (عبق).

2 – مسك ذكي: ساطع الرائحة. اللسان (ذكي).

3 – الزُّغب: صغار الشعر والريش ولينه. اللسان (زغب).

4 – التبر: الذهب والفضة. اللسان (تبر).

- 18 -

وقال الحاجب المصحفي:

طويل

1 – أحنُّ إلى أنفاسكم فأظُنُّها بواعثَ أنفاس الحياة إلى نفسي
2 – وإنَّ زمانا صرتُ فيه مُقيَّداً لأثقلُ من رَضْوى وأضيقُ من رَمْس

التخريج: الأبيات في مطمح الأنفس: 166، وفي نفح الطيب: 1: 423.

الشروح:

1 – رضوى: جبل بأعلى المدينة. ياقوت الحموي: (626هـ). دار صادر. بيروت: ج 3، ص 51.

قافية الضاد

- 19 -

وقال أيضاً في الجيوش:

طويل

1 – كتائبُ أمثال البحار زواخرًا تفيضُ على طُولِ البلاد وعَرْضها
2 – تزيلُ الكرى عمّن تَؤمُّ كأنّما هَوَاجِلُها بين الجفونِ وغُمْضها

التخريج: البيتان في كتاب التشبيهات: 213.

الشروح: 1 – هوجل: الطريق. اللسان (هجل).

قافية الظاء

- 20 -

وقال أيضاً في الحديث:

خفيف

1 – ليلتي غَمْضَةٌ و نومي لحظه هكذا دَهْرُ كلِّ مَنْ نالَ حَظَّهْ
2 – وكأنّ الحديثَ وهو فُنونٌ خفقاتُ السُّرور في كلّ لحظه

التخريج: البيتان في كتاب التشبيهات: 146.

- 21 -

قال الحاجب المصحفي يجيب الزبيدي:

منسرح

1 – خَفِّض فواقا فأَنت أوحدُها علما ونقَّابها وحافظُها
2 – كيف تضيعُ العلومُ في بلد أَبناؤه كلُّهم يحُافظُها
3 – أَلفاظُهم كلُّها معطَّلةٌ ما لم يعوِّل عليك لافظُها
4 – مَن ذا يساويك إن نطقت وقد أقرّ بالعجز عنك «جاحظُها»
5 – علْمٌ ثنى العالمين عنك كما ثَنى عن الشّمس من يلاحظُها

6 – وقد أَتتني فُديتَ شاغلةٌ للنَّـ فسِ أَنْ قلتَ فاظ فائظُها
7 – فأوضحَنْها تَفُزْ بنادرة قد بهَظَ الأَوَّلين باهظُها

التخريج: الأبيات في كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب: 64.

قافية العين

- 22 -

قال الحاجب المصحفي في الدنانير:

طويل

1 – طوالعُ بشْرٍ طالعتْنَا كأنّها إذا ما اجتليناها نجومٌ طوالعُ
2 – جَرَتْ خمسةً فينا فراحت شوافعًا كما الصّلواتُ الخمسُ فينا شوافع
3 – دنانيرُ باسم النّاصر الله كُرِّمَتْ وباسم وليّ العهدِ فهي سواطع

التخريج: الأبيات في كتاب التشبيهات: 265.

- 23 -

وقال أيضاً:

طويل

1 – وكم مهمه لا يوجد الرّكب مشرعاً قطعتُ، وبحر شامخ الموج أسفعَا
2 – خضَمٌ إذا استعلتْ به الشّمسُ لم يزلْ يطاولها حتّى تملَّ فتخضعا
3 – تغَيب وتبدو فيه حتّى كأنّما غدا مَغرباً تجري إليه ومَطلعا
4 – إذا ما ارتمت أمواجه خلتَ أنّها ذرى الشُّمِّ أمَّتْنا من البَرِّ نُزَّعا
5 – تقاذف في رَحْب الجمال بَسيطُها يَردُّ وفودَ الرّيح حَسْرى وظُلَّعا

التخريج: الأبيات في الحلة السيراء: 261.

قافية الغين

- 24 -

قال الحاجب المصحفي في الخمر:

كامل

1 – صفراءُ تَطْرُقُ في الزّجاج فإن سَرَتْ   في الجسم هَبَّتْ هبَّ صلّ لادغ

2 – خَفيتْ على شُرَّابها فكأنّما   يجدونَ رياً من إناءٍ فارغ

3–عبثَ الزّمان بجسمها فتستّرتْ   عن عينها في ثوب نورٍ سابغ

التخريج: الأبيات في الحلة السيراء: 1: 263، والبيان المغرب: 2: 255، وفي كتاب التشبيهات: 90، ومطمح الأنفس: 158، ونفح الطيب: 1: 604، ويتيمة الدهر: 3: 361، فيها الأبيات: 1، 2.

الشروح: 1 – الصِّل: الحية التي لاتنفع فيها الرقية. اللسان (صلل).

قافية القاف

- 25 -

وقال أيضاً:

بسيط

1 –ياذا الذي لم يدَعْ لي حبُّه رمقا   هذا مُحبّك يشكو البَثَّ والأرقا

2 –لو كنتَ تعلم ما شوقي إليك، إذا   أيقنتَ أنّ جميعَ الشّوق لي خُلقا

3 – لم يُبصر الحسنَ مجموعًا على أحد   من ليس يبصر ذاك الخدَّ والعنَقا

التخريج: الأبيات في الحلة السيراء: 263.

- 26 -

قال الحاجب المصحفي في النرجس:

طويل

1 – بنفسي وأهلي طالعٌ خلتُ أنّهُ بأخلاق معشوق العلا يتخلّقُ
2 – حكى الفضّةَ البيضاءَ والتّبر منظرٌ ولكنّه بالنّفس ألْطى وأعْلق
3 – فصيحٌ إذا استنطقتَه عن زمانه وما خلتُ أنّ النَّوْر من قبلُ يُنطق
4 – يَبُثُّكَ أنفاسَ الحبيب و إنّها لأذكى من المسك الذّكيّ وأعبَقُ
5 – أتانا على عهد الشّتاءَ مُبشّرًا بعَهد يروقُ النّاظرين ويونق

التخريج: الأبيات في البديع في وصف الربيع: 97.

- 27 -

وقال الاجب المصحفي في السوسن:

كامل

1 – انظرْ إلى الأرض الأريض تَخالُه كالوشي نُمِّقَ أحسن التّنميق
2 – وكأنّما السّوسانُ صَبٌّ مُدنفٌ لعبتْ يداه بجيبه المشقوق
3 – يوم الوداع ومُزّقتْ أثوابه جَزَعا عليه أيَّما تمزيق
4 – والنّرجسُ الغَضّ الذّكيّ مَحاجر تعبتْ من التّسهيد والتّأريق
5 – يحكي لنا لون المحبِّ بلونه وإذا تُنُسِّم نكْهة المعشوق
6 – وكأنّ دائرة الحديقة عندما جاد الغمامُ لها برشف الرّيق
7 – فلكٌ من الياقوت تسْطَعُ نوره فيه كواكبُ جوْهر وعقيق

التخريج: الأبيات في البديع في وصف الربيع: 32.

الشروح:

1 – عقيق: حجر كريم أحمر يتخذ منه الفصوص، الواحدة عقيقة. اللسان (عقق).

- 28 -

وقال الحاجب المصحفي في الثمل من الشرب:

طويل

1 – عجبتُ لقوم ضَّيعوا كلَّ لذة ولاموا ظريفًا شاطرًا في طرائقه
2 – إذا ما شكا بالرَّاح في الثُّمْل سَرَّهُمْ وكم قائل قولاً بغَيْر حقائقه
3 – وإنّا لنشكوها إليها كما شكا مَشُوقٌ على الإعجاب عَضَّةَ شائقه

التخريج: الأبيات في كتاب التشبيهات: 95.

- 29 -

وقال الحاجب المصحفي في سوسنة:

بسيط

1 – يارُبَّ سوسنة قد بتُّ ألثَمُها وما لها غير طعم المسك من ريقِ
2 – مصفرّةُ الوسطِ ،مبيضٌ جوانبُها كأنّها عاشق في حجر معشوق

التخريج: الأبيات في الحلة السيراء: 2: 261.

- 30 -

وقال أيضاً:

بسيط

1 – يا من أراني بألحاظ يصّرفها عنّي الصّبا والهوى رشدي وتوفيقي
2 – جمعت فيك غليل العاشقين كما جمعت ماتشتهي من كلّ معشوق

التخريج: الأبيات في يتيمة الدهر: 3: 361 .

قافية الكاف

- 31 -

وقال الحاجب المصحفي في تفاحة:

طويل

1 – لعمري وإن أهديتُ نفسي وما حوتْ فأنت بها منّي أحقّ وأملكُ

2 – ولكنّني أهدي التي لا تردها يمينٌ ولا فيها لذي اللّحظ مَتْرَك

3 – تناولتُها من غصنها وكأنّها من الحسن ذاك النّاجمُ المتفلّك

التخريج: الأبيات في الحلة السيراء: 1: 261.

الشروح: 1 – المتفلك: المستدير. اللسان. (فلك).

قافية اللام

- 32 -

وقال الحاجب المصحفي في الثريا

طويل

1 – سألت نُجومَ اللّيل هل ينقضي الدُّجى؟ فخطَّت جوابًا بالثُّريّا كخطِّ «لا»

2 – وكنتُ أرى أنّي بآخر ليلة فأُطرِقُ حتّى خلتُه عاد أوّلا

3 – وما عن هوى سامَرْتها، غير أنّني أنافسُها المجرَى إلى رُتَب العلا

التخريج: الأبيات في الحلة السيراء: 1: 259، وفي نفح الطيب: 1: 604 – 605، وفيه البيت الثاني: ... ليلتي والبيت الثالث: ... طرق وفي كتاب التشبيهات. 20، البيت الأول والثاني.

- 33 -

وقال أيضا في الخيال:

طويل

1 – لئن سلبوني شخصَه ووصالَهُ   لما قدروا أن يسلبوني خيالَهُ

2 – إذا حجبتْ عنّي الحوادثُ وجهَهُ   أقام الهوى لي حيث كنتُ مثالَه

التخريج: البيتان في الحلة السيراء: 261.

قافية الميم

- 34 -

وقال الحاجب المصحفي يذكر شعراً أورده لإسماعيل بن بدر:

طويل

1 – إذا انحدَرَتْ منْ بين فَكَّيْكَ خلْتَها   أساوِدَ رَمْلٍ يَحذَرُ النّاسُ سمَّها

2 – وقد وَرَدَتْني عنكَ غُرٌّ شواردٌ   تعالَيْنَ أن يمنَحْنَ غيرَك ضَمَّها

3 – فخلتُ الثُّريّا طالعَتْني وغادَرَتْ   مطالعَها سُودَ الذُّرا مُدْلهمَّها

4 – مَراسيلُ ألفاظ كما انسكبَ الحيا   تُطَبِّقُ بُطنانَ البلادِ فأُكمَها

التخريج: الأبياتُ في كتاب التشبيهات: 114.

- 35 -

وقال الحاجب المصحفي:

الطويل

1 – تَنَدَّمْتُ والمغْرُورُ مَنْ قد تَنَدَّمَا   وَهلْ ينْفَعُ الإنْسَانَ أَنْ يَتَنَدَّمَا؟!

2 – غَرَسْتُ قَضيبًا خلْتُهُ عُودَ كَرْمَةٍ   وكنْتُ علَيه في الحَوادث قَيِّما

3 – وأُكرِمُهُ دَهري فَيَزْدَادُ خِسَّةً   ولو كان من أصْلٍ كَريمٍ تَكَرَّما

التخريج: الأبيات في الذخيرة: 4/1، 70، وفي النفح البيت الثاني والثالث: 1، 603. وفيه البيت الثاني:... ويزداد خُبثُه.

- 36 -

قال الحاجب المصحفي يستعطف المنصور بن أبي عامر:

بسيط

1 – هَبْني أسأتُ، فأين العفو والكرمُ؟! إذ قادني نَحوك الإذعانُ والنّدمُ

2 – يا خير من مُدَّت الأيدي إليه، أما ترثي لشَيخ نعاه عندكَ القلم

3 – بالغتَ في السُّخط فاصفحْ صفح مقتدر إنَّ المُلوك إذا ما استرحموا رَحموا

التخريج: الأبيات في الذخيرة: 4/1: 69، وفي البيان المغرب: 2: 286، وفي نفح الطيب: 1: 407، 601، وفي الحلة السيراء: 1: 265. وقال ابن الأبار: «هذه الأبيات متنازعة ينسبها إلى المصحفي جماعة، وقد وجدتها منسوبة إلى ابن دراج، وذكر الرقيق أنها لكاتب إبراهيم بن أحمد بن الأغلب»، وانظر البيان المغرب 1: 131، وقد ذكرها أحمد بن عبدالعزيز في قضية السجن والحرية. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ط 1. 1990. ص 184. بعنوان «رحمة الملوك».

- 37 -

وقال الحاجب المصحفي في رثاء الخليفة الناصر:

طويل

1 – ألا إنَّ أيّاماً هَفَتْ بإمامها لجائرةٌ مُشْتَطَّةٌ باحتكامها

2 – فلم يُؤلم الدّنيا عظام خُطوفها وأحداثها إلاَّ قلوبَ عظامها

3 – تأمَّلْ: فهل من طالع غير آفل بهنَّ، وهل من قاعد لقيامها؟

4 – وعاينْ: فهل من عائشٍ برضاعها من النّاس إلاّ ميِّتٌ بفطامها؟

5 – كأنّ نفوسَ النّاس كانت بنفسه فلمّا توارى أيقنتْ بحمامها

6 – فطار بها يأسُ الأسى وتقاصرتْ يد الصّبر عن إعوالها والتّدامها

التخريج: الأبيات في البيان المغرب: 2: 237، وفي الحلة السيراء: 1: 264. الأبيات 1، 2، 3، 4، 5، 6.

- 38 -

وقال أيضاً:

طويل

1 – إمامٌ تلقَّته الخلافةُ صبَّةً إلى نَسَم محمولة عن إمامها

2 – فصارت إليه في حدود تمامه وصار إلَيها في حدود تمامها

3 – فلم ينتقلْ بالنّاس يومَ انتقالهاَ إليه سبيلٌ عن محلّ قَوامها

4 – أتَوْه فأعطَوْه المواثق عن هوًى تمكَّن في أبشارها وعظامها

5 – وناولهم كفًّا يطول الهُدى بها رضا الله في تقبيلها واستلامها

6 – أناف على الدّنيا بعين محيطة وقال: ادخلوا في أمنها وسلامها!

التخريج: الأبيات في الحلَة السيراء: 1: 264.

- 39 -

قال الحاجب المصحفي يهنئ الخليفة الحكم لما بُشِّرَ باشتمال أم وُدِّه على حمل:

وافر

1 – هنيئاً للأنام والإمام كريم يستفيد على كرام

2 – مُرجّى للخلافة وهو ماء ومأمول لآمال عظام

3 – أضاء على كريمته ضياه فلم تعلمْ بغاشية الظّلام

4 – ولمْ لا يُستضاء بجانبيها وبين ضلوعها بدرُ التّمام

التخريجَ: الأبيات في البيان المغرب: 2: 237.

قافية النون

- 40 -

قال الحاجب المصحفي في الشتاء:

خفيف

1 – طرقتنا طوارقُ الغيث وَهْنا فمحتْ أيدي الحوادث عنَّا

2 – فكأنَّ الرّياضَ حُلَّةُ وَشي نَدفتْ حولها السّحائبُ قطنا

التخريج: البيتان في كتاب التشبيهات: 172.

- 41 -

قال الحاجب المصحفي:

طويل

1 – **لعَيْنَيْك في قَلْبي عَليّ عُيونُ وبين ضلوعي للشُّجون فنون**

2 – **لئنْ كان جسمي مُخْلقًا في يد الهوى فَحُبّك عندي في الفُؤاد مصون**

3 – **نصيبي مَن الدّنيا هواك، وإنّه عذابي ولكنيّ عليه ضَنين**

التخريج: الأبيات في الحلة السيراء: 1: 263، وفي يتيمة الدهر: 3: 261، وفي مطمح الأنفس: 157، والبيان المغرب، 2: 255، وفي نفح الطيب: 1: 593 البيتان: الأول والثاني.

- 42 -

وقال أيضاً في السِّر:

سريع

1 – **قلْ للذي أودعني سرَّهُ لا ترجُ أن تسمعَهُ منّي**

2 – **لم أُجرِه قطُّ على فكرتي كأنّه لم يجرِ في أُذني**

التخريج: البيتان في كتاب التشبيهات: 275، والجذوة: 188، وفيها في البيت الأول: ياذا الذي..

- 43 -

وقال أيضاً:

الكامل

1 – **إنْ فاهَ أُشربَت الضّلوعُ هوىً حتى كأنّ جميعَها أذُنُ**

2 – **لا تُنكروا كلَفَ الضّلوع به فحديثُه لوجيبها سَكَن**

التخريج: البيتان في الحلة السيراء: 1: 260.

الهوامش

(1) ابن الخطيب (776هـ). أعمال الأعلام. تحقيق ليفي بروفنسال. دار المكشوف. لبنان. ط 2. 1956. ص 29.

(2) ابن الخطيب. المصدر نفسه. 396.

(3) ابن الخطيب. المصدر نفسه. 29.

(4) ابن حيان، أبو مروان الفرطبي (469هـ). المقتبس. تحقيق شالميتا. نشر المعهد الإسباني العربي للثقافة. مدريد. 1979. ج 5. ص 241.

(5) الرمادي، يوسف بن هارون (ـ 403 هـ). شعره. جمع ماهر زهير جرار. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط 1. 1980. ص 11.

(6) ابن عذارى (695هـ). البيان المغرب. تحقيق ح. س. كولان وليفي بروفنسال. دار الثقافة. بيروت. ط 4. 1983. ج 2، ص 240.

(7) المقري (1049هـ). نفح الطيب. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت. 19686. ج 1، ص 368.

(8) انظر تفاصيل ذلك: فورار امحمد .الشعر الأندلسي في ظل الدولة العامرية ، دراسة موضوعية وفنية. دار الهدى. عين مليلة. الجزائر. 2009. ص 17-53.

(9) الحميدي (488هـ). جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. الدار المصرية للتاليف والترجمة. 1966. ص 111.

(10) ابن الخطيب. الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق عبدالله عنان. القاهرة. ج 2، ص106.

(11) المراكشي، عبدالواحد (647هـ). المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة. 1960. ص 83.

(12) انظر: الذخيرة (542هـ) لابن بسام. تحقيق إحسان عباس. الدار العربية للكتاب. ليبيا ـ تونس. ط 1. 1979. ق 4، م 1، ص 14-26، نفح الطيب للمقري. 1: 582–584، 3: 79–81.

(13) المقري. المصدر نفسه. 1: 153.

(14) الحميدي. جذوة المقتبس. 187، الضبي (599هـ). بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس. دار الكتاب العربي القاهرة. 1967. ص 257، ابن بسام. الذخيرة. 58:4/1، ابن عذارى. البيان المغرب. 2: 267، 254، الفتح بن خاقان (529هـ). مطمح الأنفس. تحقيق محمد علي شوابكة. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط 1. 1983.

ص 153، ابن الأبار (658هـ). الحلة السيراء. تحقيق حسين مؤنس. الشركة العربية للطباعة والنشر. القاهرة. ط 1. 1963. ج 6، ص 257، ابن سعيد (685هـ). المغرب في حلى المغرب. تحقيق شوقي ضيف. دار المعارف. مصر. ط 3. 1978. ج1، ص200، ورايات المبرزين تحقيق النعمان عبد المتعالي. لجنة إحياء التراث الإسلامي. القاهرة. 1973. ص 69، المراكشي. المعجب. 62، ابن الخطيب. أعمال الأعلام. 60، المقري. نفح الطيب. 1: 402، 591، الزركلي، خير الدين. الأعلام. دار العلم للملايين. بيروت. ط 5. 1980. ج 2، ص 119.

(15) جذوة المقتبس. 188. بغية الملتمس. 257.

(16) المصادر نفسها ونفس الصفحات.

(17) ابن الفرضي (403هـ). تاريخ علماء الأندلس. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر. 1966. ص 305.

(18) الحلة السيراء. 1: 257.

(19) تاريخ علماء الأندلس. 305.

(20) المصدر نفسه. 305.

(21 البيان المغرب. 2: 254.

(22) المقري. نفح الطيب. 1: 153.

(23) هو إسماعيل بن الفاسم أبو علي القالي اللغوي. ولد سنة ثمانين وثلاثمائة، ورحل إلى بغداد سنة ثلاثين وثلاثمائة، وخرج منها إلى الأندلس التي بلغها سنة ثلاثين وثلاثمائة، وتفي بالأندلس سنة ست وخمسيت وثلاثمائة. كان أحفظ أهل زمانه للغة، وأرواهم للشعر الجاهلي، وأحفظهم له. انظر ترجمته: الزبيدي (367هـ). طبقات النحويين واللغويين. 185-188، الحميدي. جذوة المقتبس

(24) المقري. المصدر نفسه. 3: 75.

(26،25) الحميدي. جذوة المقتبس. 165.

(27) أبو يكر محمد بن عمر بن عبد العزيز يعرف بابن القوطية. كان من أهل اللغة والأدب، ومن حفاظ الحديث والأخبار والنوادر. توفي سنة 367هـ. انظر ترجمته: ابن الفرضي. تاريخ علماء الأندلس. 1: 76، الحميدي. جذوة المقتبس. 75، الضبي. بغية المقتبس. 112، السيوطي (911هـ). بغية الوعاة. 1: 198، الثعالبي (429هـ). يتيمة الدهر. 2: 84.

(28) المقري. نفح الطيب. 3: 73.

(29) هو أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي. صاحب كتاب طبقات النحويين

واللغويين. قال ابن الفرضي: «كان واحد عصره في علم النحو وحفظ اللغة». توفي سنة 379هـ. تاريخ علماء الأندلس. 1: 89. انظر: الحميدي. جذوة المقتبس. 46، السيوطي. بغية الوعاة. 1: 84، الثعالبي. يتيمة الدهر. 2: 80.

(30) البير حبيب مطلق. الحركة اللغوية في الأندلس من الفتح حت عصر ملوك الطوائف. المكتبة العصرية. بيروت. 1967. ص 126 نقلاً عن ابن حيان. المقتبس في تاريخ رجال الأندلس. مخطوط مدريد. الورقة. 80.

(31) جذوة المقتبس. 187.

(32) ابن الأبار. الحلة السيراء. 1: 259.

(33) مطمح الأنفس. 157.

(34) الأعلام. 2: 119.

(35) ابن الأبار. الحلة السيراء. 1: 257.

(36) جزيرة ميورقة: هي جزيرة في البحر الزقاقي تُسامتها من القبلة بجاية من بر العدوة، ومن الجوف برشلونة. ومن الشرق إحدى جزيرتيها منرقة، ومن الغرب جزيرة يابسة. فتحها المسلمون سنة تسعين ومائتين. انظر: الحميري، محمد عبد المنعم (727هـ). الروض المعطار في خبر الأقطار. تحقيق إحسان عباس. دار القلم للطباعة. بيروت. 1975. ص 567.

(37) ابن الأبار. الحلة السيراء. 1: 257.

(38) ابن عذارى. البيان المغرب. 2: 254.

(39) ابن عذارى. المصدر نفسه . 2: 260 – 261.

(40) ابن عذارى. المصدر نفسه. 2: 254.

(41) ابن عذارى. المصدر نفسه. 2: 261، ابن بسام. الذخيرة. 4/1: 62، ابن الخطيب. أعمال الأعلام. 68.

(42) ابن خاقان. مطمح الأنفس. 161.

(43) ابن خاقان. المصدر نفسه. 162.

(44) ابن بسام. الذخيرة. 4/1: 59.

(45) ابن بسام. المصدر نفسه. 4/1: 59.

(46) ابن عذارى. البيان المغرب. 2: 249، 252.

(47) ابن عذارى. المصدر نفسه. 2: 253.

(48) ابن عذارى. المصدر بفسه. 2: 253.

(49) ابن بسام، الذخيرة، 1/4: 60.

(50) ابن بسام، المصدر نفسه، 1/4: 65، ابن عذارى، البيان المغرب، 2: 267 ـ 268.

(51) ابن بسام، المصدر نفسه، 1/4: 66، ابن الأبار، الحلة السيراء، 1: 259.

(52،53،54) ابن بسام، المصدر نفسه، 1/4: 66.

(55) ابن عذارى، البيان المغرب، 2: 286.

(56) ابن عذارى، المصدر نفسه، 2: 286.

(57) المقري، نفح الطيب، 1: 602.

(58،59) المقري، المصدر نفسه، 1: 601، 603.

(60) ابن بسام ، الذخيرة، 1/4: 66.

(60) محمد بن عبد الله بن مسلمة، أبو عامر الوزير، أديب، عالم شاعر من بيت أدب ورياسة، وقد ألف كتابا سماه «كتاب الارتياح بوصف الراح»، قال الحميدي: ذكر ماقيل في الراح، وفي الرياض، والبساتين، والنواوير، انظر: جذوة المقتبس، 65، الضبي، بغية الملتمس، 90-91.

(62) الفتح بن خاقان، مطمح الأنفس، 160، والخبر الوارد هنا أورده ابن بسام في الذخيرة، 1/4: 66 – 67، وقد اختلف في عرض مادته عن المطمح، انظر: المقري في نفح الطيب، 3: 90.

(63) جذوة المقتبس، 187.

(64) بغية الملتبس، 257.

(65) الحلة السيراء، 1: 259.

(66) البيان المغرب، 2: 254.

(67) الحميري، أبو الوليد (440هـ)، البديع في وصف الربيع، تحقيق هنري بيرس، المطبعة الاقتصادية، الرباط، ص 97.

(68) الحميري، المصدر نفسه، 32-33.

شذور «الحكمة»
في شعر الإمام الشافعي رحمه الله

قديرة سليم(*)

المقدمـــة:

إنَّ الشجرة لم تتفرع إلا بأصولها الممتدة إلى تحت الثرى، ولم تتشعب إلا بفروعها المخضرة بقطر الندى، والأمواج لم تتدفق إلا تَحْتَمِلُ في طَيَّاتها أنواعاً من اللؤلؤ والمرجان، ولم تنزل المعصرات ماءً ثجاجاً إلا لتُخْرِجَ به الأرضُ حباً ونباتاً وجنات ألفافاً، ولم ينفع الكلام منظوماً أو منثوراً إلا أن تتناثر منه الحكمةُ والموعظة الحسنة. أمَّا الشاعر والأديب فَلَمْ يُتَلَقَّ إنتاجُهُ بالقبول ولم يتهافت عليه المتلقي إلا أن تتقاطر منه الأمطار الغزيرة من العلم والحكمة التي تهوي إليها القلوب وتثير العواطف مجراً إليها أذيالها، أو أنْ يأتي بكنز لا يفنى على الإنفاق، أو بذخيرة لا يضرب لها بالإملاق، وحُلَّةٍ لا تخلق جدتها، ولذة لا تصرم مدتها.

هذا الشاعر الفذ هو الإمام الشافعي رحمه الله(1)؛ شعره كله بديع المعنى مع حسن ديباجه، صقيل اللفظ وسهل الأسلوب، كأنه سيل من الحكمة ينحدر إلى الأسماع، مُجَوَّداً شكلاً ومُتعمِّقاً معنى، والممعن في

(*) أستاذة مساعدة في كلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية العالمية - إسلام آباد - باكستان.

شعره يجد جودة استعمال الألفاظ في معانيها الموضوعة لها، وغلبة استعمال الألفاظ الجزلة والقصد في استعمال المجاز، ومتانة الأسلوب بحسن إيراد المعنى إلى النفس من أقرب الطرق إليها، وأطرفها لديها وقلة الإسهاب إلا إذا دعت الحال.

هذه هي الحكمة التي نقصد الوصول إليها أثناء دراسة شعر الإمام الشافعي بعون الله سبحانه وتعالى، ولكن قبل أن نقوم بالاحتكاك المباشر بشعره لابد أنْ نَمُرَّ بشخصيته المتشعبة بالثقافة الإسلامية العاطرة للتمكن من الوصول إلى الخفايا من شذور الحكمة.

لمحة موجزة عن حياة الإمام الشافعي:

هو محمد بن إدريس بن العباس المعروف بالإمام الشافعي[2]. ولد في غزة سنة مائة وخمسين للهجرة. مات أبوه وهو صغير فانتقلت به أمه إلى مكة، تربى وترعرع يتيماً، وفقيراً[3]. وهذه النشأة مع النسب الرفيع تجعل الناشئ ينشأ على خلق كريم ومسلك قويم، ظهر ذكاؤه وألمعيته، فحفظ القرآن والأحاديث النبوية. تلقى الفقه والحديث على شيوخ تباعدت أماكنهم وتخالفت مناهجهم، منهم بعض المعتزلة، وشيوخ من مكة والمدينة واليمن والعراق[4]. وسمع بإمام المدينة المنورة الإمام مالك ولازمه وحفظ الموطأ كاملاً. فقال له الإمام مالك: «يا محمد اتَّقِ الله واجتنب المعاصي، فإنَّه سيكون لك شأن من الشأن. إنَّ الله تعالى ألقى على قلبك نوراً فلا تطفئه بالمعصية». ومع ملازمته لمالك كان يقوم برحلات إلى البلاد الإسلامية.

آتى الله الشافعيَّ حظاً من المواهب جعله في الذروة الأولى من قادة الفكر، فقد كان قوي المدرك، لم يدرس الجزئيات فقط، بل الكليات والنظرات العامة. كان فصيحَ اللسان، بليغَ البيان، واضح التعبير بَيِّنَ الإلقاء[5].

دراساته وخبراته العلمية:

كان الإمام الشافعي كثير النجعة والرحلة[6]، رحل إلى هذيل فَتَفَصَّحَ بلغتها عشر سنين، فأفاد خبرة ببلاد العرب وعاداتهم وطبائعهم وهم الذين نزل القرآن فيهم، ومن عاداتهم ما يفسر بعض ما فيه، كما رحل في طلب الحديث والفقه، يمم شطر اليمن والعراق فمصر. وفي هذه الرحلات علم ما هي عليه معاملات الناس وعاداتهم؛ ذلك أن الأسفار تعطي المادة والخبرة، وتفتق الذهن وترهف الحس وتنمي المدارك[7].

عاش الشافعيُّ في العصر العباسي الذي شهد إحياء العلوم، ونهضة الفكر الإسلامي والاقتباس من فلسفة اليونان وآداب الفرس وعلم الهند. تميز هذا العصر بتمازج عناصر مختلفة مع العرب من فرس، وروم، وهنود، ونبط[8]، فقامت أحداث عملت على توسيع عقلية الفقهاء إلى استخراج المسائل. كما نشطت حركة الترجمة مما كان له أثر في الفقه الإسلامي، وفي الآداب، والعلوم، إلى جانب الشعوبية، والزندقة. ممن بثوا العقائد الفاسدة بحجج مموهة، فتصدى العلماء للرد عليهم[9] لأن عصر الدولة العباسية هو عصر الإسلام الذهبي الذي بلغ فيه المسلمون من العمران والسلطان ما لم يبلغوه من قبل ولا من بعد، أثمرت فيه الفنون الإسلامية[10]، وزهت الآداب العربية، ونقلت العلوم الأجنبية، ونضج العقل العربي فوجد سبيلاً إلى البحث، ومجالاً إلى التفكير، وفي هذا العصر أخذت العلوم تتميز وتدون في جميع المجالات من التفسير، والحديث، والفقه. جُمع فقهاء المدينة فتاوى عبدالله بن عمر والسيدة عائشة، وعبدالله بن عباس، واستنبطوا وفرّعوا، وجمع العراقيون فتاوى عبدالله بن مسعود وقضايا علي وفتاواه، وقضايا شريح. في مجال الأدب أخذ العلماء يدونون ما يسمعون بعد التحقيق والتدقيق، أولهم الجاحظ، واستوعب أطرافه بكتابيه «البيان والتبيين»، و«الحيوان»، ثم تتابع العلماء

بعده على التصنيف فيه، كالمبرد صاحب «الكامل»، وابن قتيبة صاحب «أدب الكاتب»، وابن عبد ربه صاحب «العقد الفريد»، وأبي علي القالي صاحب «الأمالي»، وأبي الفرج الأصفهاني صاحب «الأغاني». هؤلاء هم رجال الأدب ومراجعه، وكتبهم هي موارده ومشارعه. أمَّا الإمام الشافعي فقد التفَّتْ في عصره الحضارات القديمة للهند، وفارس، واليونان في صقع واحد تحت ظل الدين الجديد، ثم المزج بين تلك الحضارات فكان عصر الخصب العقلي[11]، وضع فيه المحدثون مقاييس لتميز الصحيح في المروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولمعرفة الثقات من الرجال، وإخراج الشاذ من المرويات، وتبيين ما يصح أنّ يكون حجة في الدين، واتجه تفكير الفقهاء في مناظراتهم إلى وضع مقاييس الاستدلال الفقهي وأصول الاستنباط.

وفي تلك البيئة قرض الإمام الشافعي هذه الأبيات المملوءة بالحكمة والموعظة الحسنة التي تختلف عن الشعراء الآخرين في الموضوعات والمعاني، فبرز علو شأنه في هذا المجال على الرَّغم مِنّ انشغاله باستخراج المسائل الفقهية واستنباطها، بل وضع أصول الفقه وقوانينه[12].

خرج الشافعيُّ في شبابه إلى البادية، ولزم هذيلاً وتَفَصَّحَ بالعربية ليبتعد عن العُجمة[13]، فهو يقول: «خرجت من مكة فلازمت هذيلاً بالبادية أتعلم كلامها وآخذ طبعها، وكانت أفصح العرب (...) فلما رجعت إلى مكة جعلت أنشد الأشعار وأذكر الآداب والأخبار»، وقال الأصمعي عنه: «صححت أشعار هذيل على فتى من قريش يقال له محمد بن إدريس».

وأهم الموضوعات التي تناولها في شعره حكمية، وهي في الدهر، وذم الزمان وفي الخلان، وفي الحياة وتقلباتها، وفي النساء والأدب والأخلاق، وفي العلم، والعقل، والعمل، والزهد، وفي الحنين إلى الأوطان،

والابتهالات الدينية، والموت والآخرة، وغير ذلك[14]. وقبل أن نتناول أشعار الشافعي للدراسة والبحث فيها عن مواطن الحكمة لابد أنْ نتعرَّفَ على معنى الحكمة الذي يساعدنا على إدراك الفهم الصحيح لتلك الأبيات.

مفهوم الحكمة:

الحكمة: بفتح «ح» و«ك» حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه من مخالفة راكبه[15]، ولما كانت الحكمة تأخذ بفم الدابة، وكان الحنك متصلاً بالرأس، جعلها تمنع ما هو في رأسه كما تمنع الحكمة الدابة. واصطلاحاً هي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم[16]، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها: الحكيم، والحكمةُ من العلم، والحكيم العالم وصاحب الحكمة، وقال تعالى في يحيى بن زكريا عليه السلام: ﴿**وآتَيْنَاه الْحُكْمَ صبيًّا**﴾ [مريم: 29]، أي علماً وفقهاً[17]. وفي الحديث النبوي الشريف: «إنّ من الشعر لحكمة»، أي: إنَّ في الشعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل والسفه وينهي عنهما. والحكمة: العدل، والحكيم: رجل عادل، والحكيم: المتقن[18]. ولقد وردت كلمة الحكمة في القرآن الكريم في مواضع متعددة، فقد جاءت صفة لله، وعنواناً للوحي المنزل من الله، وصفةً للإنسان، وأسلوباً للعمل. واختلف اللغويون والمفسّرون في تفسير الحكمة، حيث مال بعضهم إلى أنّ معنى الحكمة: العلم بحقائق الأشياء والعمل بمقتضاها، ولهذا انقسمت إلى علمية وعملية[19]، ويقال: هي هيئة القوة العقلية والعلمية، كما وردت في سورة البقرة: ﴿**رَبَّنَا وَابْعَثْ فِهِمْ رسُوْلاً منْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إنَّكَ أنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيْمُ**﴾ [البقرة: 129].

قيل: هي السنَّة، كما قال قتادة، وعن أنس بن مالك: هي المعرفة بالدين والفقه في التأويل، بينما روى ابن زيد الحكمة: العلم بالأحكام

التي لا يُدْرَك علمها إلا من قبل الرسل، وقيل: الحكمة شيء يجعله الله في القلب فينوره به كما ينور البصر، فيدرك المبصر. وقيل: هي مواعظ القرآن وحرامه وحلاله[20]. وجاء في «تهافت التهافت»: الحكيم المدبر الذي يحكم الصنع ويحسن التدبير، فعلى هذا يكون من صفات الفعل ويكون بمعنى العلم، فيكون من صفات الذات الطبيعيات. وقيل الحكمة: استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر، والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التي علينا أنّ نعلمها وليس علينا أنّ نعملها تسمى حكمة نظرية[21]. والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي علينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية، وكل واحدة من الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة: فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية، ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم باستعمال تلك القوانين في الجزئيات، والحكمة المدنية فائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيها بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان[22]، والحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية. وأمّا الحكمة الخلقية ففائدتها أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها، لتُزكّى بها النفس، وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس[23]. وأمّا مبادئ الأقسام التي تتعلق بالفلسفة النظرية فهي مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه والتصرف على تحصيلها بالكمال والقوة العقلية على سبيل الحجة[24]. ومعاني الحكمة التي حددها اللغويون هي: الإصابة في القول والفعل، ومعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، أو هي العقل والعلم والفهم، والمصلحة والفلسفة، والموعظة، أو المعرفة بالدين والفهم فيه، والنبوة والفقه، أو هي العلم الذي تعظم منفعته وتجل فائدته[25]. وإنما

قيل للعلم: الحكمة؛ لأنه يمتنع به عن القبيح لما فيه الدعاء إلى الحسن والزجر عن القبيح؛ فإنَّ الحكمة لا تخرج أبداً عن الصواب والسداد، ووضع الشيء موضعه قولاً وعملاً. فالحكيم هو الذي يحكم الشيء ويأتي به على مقتضى العقل الواقع لا بحسب الميول والرغبات، ولا يستعجل عنه قبل أوانه أو يمسك عنه في زمانه، أو ينحرف به عن حدوده وقيوده. وأما التعريفات التي قدمها فلاسفة الإسلام للحكمة لا تختلف في جوهرها عما سبق ذكره، فهي عند الكندي والفارابي وابن سينا: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأنَّ غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق»، أمَّا ابن رشد فهو يرى ابتداء في كتابه «فصل المقال» أن الحكمة أو الفلسفة لو تعمقنا معناها فهي ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، من حيث دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإنَّ الموجودات إنَّما تدل على الصانع بمعرفة صنعها، وأنَّه كلَّما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم». وهذا توجيه واضح إلى أنَّ غاية الفلسفة في النهاية هي الوصول إلى حقيقة وجود خالق لهذا الكون، ولا أدري هل توجد للدين عموماً، وللإسلام خصوصاً، غاية أجل وأسمى من ذلك(26).

شعر الإمام الشافعي والحكمة:

الإمام الشافعي – رحمه الله – من الشعراء الذين لا يَعُدُّون الأشياء، ولا يحصونها شكلاً ولوناً، بل يشعرون بجوهر الأشياء بكل الدقة والغاية، ويصلون إلى الأهداف والمرمى والمنال. فهو يتغلغل في أعماق الأشياء، ويذيع بواطنها وأسرارها، ويكشف للقارئ لب الأشياء وصلتها بالحياة وبالمجتمع، فهو لا ينقل إلى القارئ أحاسيسه ومشاعره مشبهاً لرسم الأشكال والألوان الظاهرة، بل ينقل الشعور بهذه الأشكال والألوان من قلب إلى قلب ومن نفس إلى نفس بالإحساس القوي بالكون ومشاهدته،

ولم يكتف بالتزامٍ هذا الكون المادي الحسي، بل يتجاوز إلى العالم الروحي الملكوتي مستغرقاً في الكيف والسرور، وتنقلب الحياة المادية من قالب المادة إلى العالم الملكوتي حتى تسير فيه الروح وتتمتع بالجمال، وتتطلع إلى قداسة المكان، وأسراره الروحية داخلياً وخارجياً. وقد يمتاز شعره بفضيلة الصدق في الإحساس وتصوير محن البشرية وآلامها وآمالها ومخاوفها كأنّه هو نجوى الفؤاد، وحديث القلب والنفس، فهو يعالج الموضوعات التي تتسلل لواذاً من ظواهر الأشياء إلى بواطنها، مستغرقاً التفكير العميق في فلسفة الموت والحياة، مستخرجاً الدرر القيمة من الحكمة المحيطة بجميع النواحي من الحياة وجوانبها، والأبيات التي اخترناها للبحث والدراسة تمثل الحكمة البالغة التي نبتغي، وتحتضن جميع المفاهيم التي تقتضيها كلمة الحكمة من: العلم، والعقل، والفهم، والمصلحة، والموعظة، والفلسفة، والفقه، والمعرفة بالدين، والنبوة، وغير ذلك، كما سبق الذكر.

ويجمّل الشافعي أسلوبه باستخدام الأدوات البلاغية التي تلائم الموضوع للاكتشاف من مغلقات المعاني والمرادفات، وللإيقاع من التأثير القوي البالغ في القلوب والأذهان من مثل: التشبيهات والاستعارات، والكنايات والطباق والمقابلة، وغير ذلك. والآن نأتي إلى دراسة شعره لكي نتعرف على روعته وجماله وحكمته.

ونبدأ بأبياته في أهمية العلم، حيث يتفنن الشاعر في بيان أهداف العلم، وأغراضه، وأهميته، وشرفه ومكانته السامية تحت العناوين المختلفة. فهو يقول في شرف العلم[27]:

العلم مغرس كل فخر فافتخر واحذر يفوتك فخر ذاك المغرس

واعلم بأنّ العلم ليس يناله من همه في مطعم أو ملبس

إلا أخو العلم الذي يعنى به في حالتيه عارياً أو مكتسي

فاجعل لنفسك منه حظاً وافراً واهجر له طيب الرقاد وَعَبِّس
فلعل يوماً إنْ حضرتَ بمجلسٍ كُنْتَ الرئيس وفخر ذاك المجلس

وفي حلاوة العلم يقول:

سهري لتنقيح العلوم ألذّ لي من وصل غانية وطيب عناق
وصرير أقلامي على صفحاتها أحلى من الدوكاء والعشاق
وألذ من نقر الفتاة لدفها نقري لألقي الرمل عن أوراقي

في هذه الأبيات يعبر الشاعر عن أهمية العلم وفضله وكماله، متفنناً في أسلوبه بالمحسنات اللفظية والمعنوية التي تلائم الفكرة والحكمة، حيث كلمة «مغرس» ترمز إلى جانبين من حلة قشيبة؛ إلى تطريزه ولمعانه، تمزّقه وتفتّقه، مكتنفةً لونين من المسيرة؛ متعة المستهلك وسروره ومشقة الفلاح وجهده، كما نرى بأنَّ الشطر الأول من البيت يطاير القارئ فوق الحقول الواسعة، المغطاة بالنبات الذهبية المثقلة بسنابلها وبريحانها، والحدائق الخضراء ذوات الأثمار المتلذذة بقطوفها، ويدفع القارئ إلى عالم الخيال بهجةً وسروراً حتى يجول بين الحدائق وممراتها تنافساً وتكاثراً، المحتضن أسلوب الإيجاز الذي يتفاضل فيه البلغاء لكونه باباً هاماً من أبواب الفصاحة العربية، الذي يكتنف كثيراً من المعاني في طي الكلمة الواحدة، أو الكلمات القليلة دون فساد المعاني، ففجأة ينبهه الشطر الثاني من البيت معاتباً على طلب العلى من غير كد، مفتحاً أمامه باب الفلاح المغتدي من بيته قبل خروج الطير من وكناتها، ويتساير به إلى المزرعة التي يشق فيها الفلاح صدر الأرض بسكة الحديد من المحراث الآلي في شدة الحر والقر، ثم يسوي الأرض حتى تستعد للبذور، ويستخرج القارئ من عالم الخيال إلى العالم الحقيقي الذي يُرفع قواعده بعد الاستغراق في العمل، يستخدم الشاعر أسلوب الأمر؛ فهو الأسلوب الذي يطلب الفعل على وجه الاستيلاء مستخرجاً

عن المعنى الأصلي إلى الأغراض البلاغية التي تلائم المرمى والمنال، استخدم الشاعر هذا الأسلوب تحذيراً وتنبيهاً للطالب والقارئ على عدم الاجتهاد في الوصول إلى الأهداف، وقلة التنقل والأسفار والتعب في الحصول على العلوم والمعارف إمَّا التراثية وإمَّا المعاصرة.

قد يجمع الشاعر في البيت الثاني أسلوبي الأمر والنهي، الأول الذكر يحتضن التشويق والترغيب مستهدفاً إلى المرمى، منشطاً ذهن القارئ إلى المنال، ويقوّي جسمه لمصادفة المتاعب المضاعفة وللتحمّل على المكاره في هذا المجال المترامي الأطراف، المشوّك الظاهر والمثمر الباطن، بينما أسلوب النهي يكتنف في طياته التهديد والإنذار على التغافل عن تواصل العمل والابتهال إليه، فاتباعه أسلوب القصر المقيد بأداة الشرط «من» التي تقيّد الفوز والفلاح بالجهد المسلسل دون التسلية والمتعة، تلتها النصائح والحكم من عند الشاعر الحكيم في أسلوب الأمر المتكرر في الأبيات المتتالية بعد ذلك، أحياناً يفيد هذا الأسلوب النصح والإرشاد، وحيناً آخر يأتي مكتنفاً بالوصايا القيمة التي تفوح شذاها في صورة الهمم العالية والعزائم السامية.

ثم يأتي الشاعر بوصف الفقيه، ويقول[28]:

إن الفقيه هو الفقيه بفعله ليس الفقيه بنطقه ومقاله

ومنزلة السفيه من الفقيه كمنزلة الفقيه من السفيه

فهذا زاهد في قرب هذا وهذا فيه أزهد منه فيه

إذا غلب الشقاء على السفيه تقطع في مخالفة الفقيه

هنا يصور الشاعر صورة الفقيه والسفيه بأسلوب متميز، المسطح الظاهر المتعمق المعاني، إذا بحثنا عن معنى هاتين الكلمتين وجدنا الحكمة الغالية مخفية تحتهما، مثلاً: الفقاهة، الفطنة والذكاء، يقال فقه الأمر؛ أي: أحسن إدراكه. والسفيه: يقال: تسفهت الرياح: اضطربت،

وتسفه فلاناً عن الشيء: خدعه، وثوب سفيه: رديء النسيج. إذاً الفقه هو الذكاء والإدراك، فيحصر الشاعر أن يكون هذا الإدراك والذكاء فعلاً، والاكتفاء بالنطق والكلام ليس الفقه ولا الذكاء، كما تكون البذور تحت الثرى مخفية عن أعين الناس حتى تخرج شطئها، فتخضر وتأتي بأثمارها يستفيد منها كل من القانع والمعتر. فيستخدم الشاعر الأسلوب البلاغي «الطباق» الذي يعتبر أقوى بياناً، أحسن تعبيراً، وأجمل إيقاعاً: هو الفقيه والسفيه والفعل والمقال، والقرب والزهد، وغير ذلك.

ثم يبين الشاعر الحكمة المخفية تحت المشاكل والمصائب التي يواجهها الإنسان في حياته حتى يضطر ويشتكي، أحياناً أمام الله - سبحانه وتعالى - وأمام الناس حيناً آخر، لعدم تعرفه على كم من درر غالية تكون مخفية تحت الأمواج الهائجة في ظلمات البحر، ولم تطل ظلمات الليل حتى تتبعها النهار.

فهو يقول:

سيفتح باب إذا سُد باب   نعم، وتهون الأمور الصعاب

ويتسع الحال من بعد ما   تضيق المذاهب فيها الرحاب

يعبر الشاعر الحكيم عن حقيقة المشاكل والمصائب التي تحيط بالإنسان من جميع الجوانب حتى تسد طرق الفوز، ومسالك النجاح، فهو يئس قنوط، فيوجّه الشاعر هذا الإنسان القنوط إلى رحمة الله الواسعة التي تحيي الأرض الميتة وتحيي العظام وهي رميم، وهو يصور صورة الفوز والنجاح بالأسلوب المتميز والمتجمل بالمحسنات البديعية، ويأتي بصورة الفوز والنجاح أكثر وضوحاً وأحسن تفصيلاً، أولاً بإتيان الطباق ما بين «فتح الباب» و«سد الباب»؛ لأنَّ حقيقة الأشياء قد تعرف بضدها، هذه الصورة التي يشاهدها الإنسان صباحاً ومساءً، وليلاً ونهاراً، يأتي الليل بمرافقة النهار والخريف يظهر تتبعاً على الربيع. للباب معنيان:

أولهما: مدخل البيت، وما يسد به المدخل من خشب ونحوه. هنا كناية إلى حفاظة الإنسان الخائف المتحير وصيانته من المخاوف والمهالك والعدو المتكالب عليه، وإشارة إلى الاستراحة والسكون بعد الكد والجد وشدة الحر والقر. وثانيهما: الباب من الكتاب هو القسم الذي تُجمع فيه المسائل من جنس واحد من العلوم والفنون المختلفة؛ من النحو والصرف والبلاغة والتاريخ والفلسفة وغير ذلك، إذا ينتهي طالب حين دراسته باباً من الأبواب المختلفة يبدأ الباب الآخر من جديد بالعلوم المتزايدة والمتفرقة التي تزداد الطالب علماً، وفهماً وعرفاناً، ومن ناحية التصوف والعرفان أولاً يقرع السالك باب اليقظة، ثم يأتي إلى باب التوبة ثم إلى الإنابة والمحاسبة والتذكر والتدبر حتى يصل إلى نهايته، هكذا من الناحية الصرفية تفتح الأبواب المزيدة فيها بعد الأبواب المجردة بالكثير من المعاني المترادفة والمتغايرة. وهنا النكات الحكمية المخفية تحت هذه الكلمة هي بأن الجهد المستمر لا يأتي إلا بالثمار والفوائد حتى الزوائد.

«تهون الأمور الصعاب» هنا أيضاً طباق بين «تهون» و«الصعاب» للتعبير عن المعاني المتعمقة البعيدة المنال. هان يهون هوناً؛ أي: ذلّ ففي الأمثال «إذا عزّ أخوك فهن»، واستهان الأمر: أي استخف، وهوناً: الوقار والتواضع، إشارة إلى الآية القرآنية: ﴿**وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُوْنَ قَالُوْا سَلاَمًا**﴾ [الفرقان: 63]. و«الصعاب» ضد «الهون» صعب: اشتد وعسر، الجمل المتعسر الركوب، تقال: الجمل المصاعب، وهكذا الخيل البعيد الوصول إليه. يقال: الخيل المصاعب، والصعاب: العقبة العصب الوصول إلى الجبال، والعقبة التي تصادف الإنسان في طريقه إلى جانب المنزل ويستصعب البلوغ إلى العلى، ولكن صاحب الهزم هو الذي يلقى عزيمة همه بين عينيه لا يُردّ هزمه الملقى المستهدف إليه، بل يتواصل إليه على الرغم

من العوائق والسدود؛ لأنّ الهزائم لم تأت إلا على قدر العزم، وتأتي على قدر الكرم المكارم، فلذلك هو يستمر في هذه المحاولة حتى تتيسر له جميع الأمور(29).

و«سعة الحال» و«تضييق المذاهب»، هنا أيضاً الطباق وفيه إشارة إلى الآية القرآنية ﴿**فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا**﴾. [الانشراح: 5-6]. «تضييق المذاهب فيها الرحاب»: يعتبر الشاعر هنا صورة الطريق المتضيق الذي يبدأ الإنسان أن يمشي فيه على الأقدام، بعد مرور الزمان يتسع هذا الطريق بكثرة الاستعمال، ثم تدفعه الحوائج المتزايدة إلى استعمال أحدث الآلات للتوسيع والترسيخ والتشيد لهذا الطريق، فيصبح الشارع العام، حتى السيارات المتنوعة النماذج والمتفردة الأقسام تأخذ أن تتجول وتتسرع، معنى هذا أن أخو الهزم يستطيع أن يبلغ العلا إذا يجتهد ويستمر جهوده. بعد ذلك الشاعر يبين الحكمة في ترك الأوطان والاغتراب، قائلاً:

ما في المقام لذي عقل وذي أدب … من راحة فدع الأوطان واغْترب
سافر تجد عوضاً عمن تفارقه … وانصب فإنّ لذيذ العيش في النصب
إني رأيت وقوف الماء يفسده … إن ساح طاب وإن لم يجر لم يطب
والأسْد لولا فراق الأرض ما افترست … والسهم لولا فراق القوس لم يُصب
والشمس لو وقفت في الفلك دائمة … لملها الناس من عجم ومن عرب
والتبر كالترب ملقى في أماكنه … والعود في أرضه نوع من الحطب

يقول الشاعر في البيت الأول:

ما في المقام لذي عقل وأدب … من راحة دع الأوطان واغترب

مقام: إقامة وموضع الإقامة، وقوام كل شيء وعماده ونظامه.

وطن بالمكان: أقام به، أوطن بالمكان: اتخذه وطناً، وواطن على الأمر أضمر فعله معه.

اغترب: اختفى وغرّب في الأرض سافر سفراً بعيداً، والغارب: أعلى كل شيء، ج: غوارب، غوارب الماء: عالي موجه، والغرب: الحدة، يقال سيف غرب أي: قاطع حاد، والغرب - بفتح «الراء» - الذهب والفضة.

التبر: فتات الذهب والفضة قبل أن يصاغ، والذهب غير الخالص المختلط بالشوائب.

العقل: إدراك الأشياء على حقيقتها، والعقل: ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها، وما يكون به من التفكير والاستدراك، وتركيب التعبيرات والتصديقات، وما به يتميز الحسن من القبيح، والخير من الشر والحق من الباطل.

الأدب: رياضة النفس بالتعليم والتهذيب على ما ينبغي، وما ينبغي لدى الصناعة أو الفن أن يتمسك به، كأدب القاضي، وأدب الكاتب، والجميل من النظم والنثر، وكل ما أنتجه العقل الإنساني من ضروب المعرفة، وعلوم الآداب عند المتقدمين يشتمل: اللغة، والصرف، والنحو، والاشتقاق، والمعاني، والبديع، والبيان، والعروض، والقافية، وغير ذلك، ويطلق آداب حديثاً على الأدب بالمعنى الخاص، والتاريخ والجغرافيا والفلسفة وغير ذلك.

في هذا البيت يرى الشاعر أن الحكمة في الحقيقة تكون مخفية في الأسفار والتنقل والاغتراب، كما يقتضي العقل والأدب؛ لأن إدراك حقيقة الأشياء، والوصول إلى تهذيب النفس والحصول على العلوم والفنون والمعارف ليس من الممكن إلا بعد الكد والجد، كما يقال من جد وجد. أما القول: «دع الأوطان فاغترب» فيحتضن المعاني العميقة والحكمة البالغة، والاغتراب هو ضد الوطن، وطن إقامة وإخفاء، واغتراب تنقل وإظهار، والاغتراب هو الأمواج المتعالية من الماء وحدة الشيء وشدته، يستخدم الشاعر صيغة الأمر للتحريض على استمرار العمل للوصول إلى

الأهداف المتخصصة أمام العين والترغيب في الوصول إلى المرمى دون الملل واليأس، والتجنب عن العجز والكسل. كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ للإِنْسَانِ إلاَّ مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾ [النجم: 40-39]. ففي الأسفار والتنقل يصل الإنسان إلى غاية الدروس والعبر والمواعظ والنصائح، كما قوله سبحانه وتعالى: ﴿سِيْرُوْا فِي الأَرْض فَانْظُرُوْا كَيْفَ بدأ الخلق﴾. [العنكبوت: 20]. هكذا لم تكن هذه الأسفار والاغتراب خالية من الفوائد الأخرى. يقول الإمام الشافعي في هذه الفوائد:

في البيت الثاني يقول:

تغرّب عن الأوطان في طلب العلى وسافر ففي الأسفار خمس فوائد

تفرّج هم، واكتساب معيشة وعلم، وآداب، وصحبة ماجد

تفارق: فعل الأمر من باب تفاعل التي تفيد معاني التأكيد والحصر

سافر تجد عوضاً عمن تفارقه وانصب فإنّ لذيذ العيش في النصب

والمشاركة؛ أي: اعتزل، وابتعد، واترك، توجد فيها المعاني الإيجابية البعيدة المدى وأوسع المجال.

النصب: غنى غناء، وسوّى حيلة، والشيء أقامه ورفعه، يقال: نصب العلم، ونصب الكلمة حركها بالفتح، نصب نصباً: أعيا وتعب وجد واجتهد، النصاب: الأصل والمرجع يقال: رجع الأمر إلى نصابه، والنصاب من المال: القدر الذي عنده تجب الزكاة، النصب العلم المنصوب، وعلامة تنصب عند الحد والغاية.

لذيذ واللذة: إدراك الملائم من حيث أنه ملائم، كطعم الحلو عند حاسة الذوق، والنور عند البصر، وحصول المرجو عند القوة الوهمية، والأمور الماضية عند قوة الحافظة تتلذذ بتذكرها.

في هذا البيت يصور الشاعر صورة التنقل والتفرق والجهد المستمر المتعب الذي تتبعه النوال والعطايا المتتالية، ويعطي لنا الحكمة البالغة

التي تفتح الأذهان المغلقة والقلوب المقفلة، على سبيل المثال، إذا تفرق البيضة عن الدجاجة تأتي بصورة كاملة فهي كانت جزءاً منها، يفارق اللبن من الدم والفرث فيصير سائغاً للشاربين، يفرق الحب والنواة عن الأرض تأتي بصورة النبت والزرع والنخل حتى الأثمار الناضجة والأزهار المتفردة الأقسام والمتنوعة الألوان، تتقاطر الأمطار الغزيرة من السماء مدراراً بعد مفارقة المزن، وتحيي الأرض بعد مواتها، وصارت الأرض أرضاً والسماء سماء بعد مفارقتهما، كما قال الله سبحانه وتعالى: **﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾** [الأنبياء: 30].

ففي الشطر الثاني كرر الشاعر كلمة «النصب» مرتين، النصب الأول: هو فعل الأمر يفيد معاني الحصر والتوكيد، والثاني: ومصدراً فيه إشارة إلى الغاية والمرمى والمصير، حيث يحرص الشاعر الإنسان على الجد والجهد للحصول على الغاية للمعالي من الأمور؛ لأن الأشياء ترجع إلى الأصل بعد المرور من المراحل الصعبة المنال والمشتتة المسالك، مثلاً يخرج الحب والنواة من الثمر ويغرس هذا الحب في الأرض، فتنبت الشجرة من الحب حتى تأتي الأزهار فأتبعها الأثمار، إذا تقطعت هذه الأثمار يوجد فيها ذلك الحب الذي وصل إلى أصله بعد مرور المراحل الصعبة المنال والمشتتة، هذه هي شذور الحكمة التي أشار إليها الشاعر ليتفكر الإنسان ويعتبر(30).

في البيت الثالث يعبر الشاعر عن الحكمة في الماء الجاري، فهو يقول:

إني رأيت وقوف الماء يفسده ... إن ساح وطاب وإن لم يجر لم يطب

طاب يطيب طيباً: من طيب، كل ما تتلذه الحواس أو النفس، كل ما خلا من الرذائل والخبث وتحلى بالفضائل. ساح يسيح سيحاً: سال

وجرى، وذهب وسار، ذهب للتعبد والترهب، وأدام الصوم، ورجع من المغرب إلى المشرق، فهو سائح وسياح، السائح: المتنقل في البلاد للتنزه، أو الاستطلاع والبحث والكشف، السيح الماء الجاري على وجه الأرض.

في هذا البيت يوجه الشاعرُ الإنسانَ إلى الإنفاق في سبيل الله، ممثلاً مفاسد البخل بالماء الساكن ومصالح الإنفاق بالماء الجاري، الإنفاق في سبيل الله يطهر المال ويزيده. والبخل لا يأتي إلا بالشقاوة والهموم والأحزان، كما قال الحسن البصري: «لم أرَ أشقى بماله من البخيل؛ لأنه من الدنيا مهتم بجمعه، وفي الآخرة محاسب على منعه، غير آمن في الدنيا من همه، ولا ناج في الآخرة من إثمه، عيشه في الدنيا عيش الفقراء وحسابه في الآخرة حساب الأغنياء».

والحكمة التي نراهَا مخفية تحت هذا البيت هو العلم النافع والاهتمام بانتقاله إلى الآخرين، الماء الجاري الطاهر إذا يصل إلى الأرض المجدبة يحييها، حتى تخضر وتهتز بهجة وسروراً، ولا تأتي إلا أنواعاً من الأثمار والفواكه رزقاً وقوتاً للإنسان، هكذا إذاً مَنْ يعتني بالحصول على العلوم وتدريسها تصلح الأمة ويصلح المجتمع.

لا يكتفي الشاعر بإتيان هذه الحكمة فقط، بل يعرض أمامنا فلسفة الحياة الكاملة، وأسرارها وخفاياها البعيدة الفهم والمتناولة عن أعين عامة الناس، حتى وهم يضطرون إلى التحمل على مكاره الحياة الصعبة، ويشتكون إلى سوء حظهم، وقلة نصيبهم في المنافع المبهرة التي تكون أقل نفعاً، وأكثر ضرراً، ولكنهم لا يعرفون بأنَّ المنافع والفوائد هي كامنة خلف هذه الشدائد، والمشاكل التي هم يواجهون، لأنَّ ظلمة الليل لا تأتي إلا ويتبعها نور النهار، الإمام الشافعي يقول:

دع الأيّـــام تفعل ما تشاء   وطب نفساً إذا حكم القضاء

ولا تجزع لحادثة الليالي   فما لحوادث الدنيا بقاء

وكن رجلاً على الأهوال جلداً وشيمتك السماحة والوفاء
وإن كثرت عيوبك في البرايا وسرك أن يكون لها غطاء
تستر بالسخاء فكل عيب يغطيه - كما قيل - السخاء
ولا تر للأعادي قط ذلاً فإنّ شماتة الأعداء بلاء
ولا ترج السماحة من بخيل فما في النهار للظمآن ماء
ولا حزن يدوم ولا سرور ولا بؤس عليك ولا رخاء
وأرض الله واسعة ولكن إذا نزل القضا ضاق الفضاء

في هذه الأبيات ينصح الشاعر المتلقي للإيمان بالقضاء والقدر، أولاً يشبه الأيام بالحاكم والقاضي الحر يفعل ما يريد لا يؤاخذ عليه أحد ولا هو يعاقب، أو يكنى إلى قدرة الله – سبحانه وتعالى – يكون الإنسان عاجزاً وضعيفاً أمام قدرته، ويشبه القضاء بالسلطان المقتدر الذي إذا يصدر الحكم يجرون إليه الناس طوعاً وكرهاً، ولكن الشاعر ينصح للقارئ أنّ يتقبل هذا الحكم فرحاً وسروراً؛ لأن ا لحاكم المطلق لا يصدر حكمه إلا إذا يريد مصالح الناس وإزالة الظلم والمفاسد فهو لا يريد ظلماً للعالمين، ولكن الناس لا يشعرون. إنّ النوائب والتقلبات والدواهي قد تأتي على الإنسان حيناً بعد حين، فمثلها كمثل الرعد والبرق يخاف الإنسان منه، لكنه ينتظر أن يتبعها الغيث الذي يحيي الأرض بعد موتها. فلذلك ينصح الشاعر للتجنب عن الجزع وشدة الخوف، وضيق الصدر عند الحوادث؛ لأنه ليس لحوادث الدنيا بقاء، بينما القلق والاضطراب يسببان الأمراض الضارة التي لا علاج لها.

ثم يقول الشاعر:

«لا تر للأعادي قط ذلاً فإنّ شماتة الأعداء بلاء»

هنا يستخدم الشاعر صيغة الأمر تأكيداً وحصراً لموقفه، ويقول فليصبر الإنسان عند الشدائد والمكاره حتى يصير الصبر جزءاً من

طبعه، ويصف نفسه بالجود والكرم والعفو عند القدرة، يملأ قلبه بالبر والتقوى والإحسان عند الحاجة، ثم يأتي ببيان الوصايا الأخرى ويوصي الإنسان بأنّ لا يقنط من رحمة الله، ولا ييأس من مغفرة ربه لكثرة الذنوب والخطايا؛ لأن البرايا والحسنات يذهبن السيئات، أهمها الجود والسخاء والصدقات والإنفاق في سبيل الله، ثم يحذر من عداوة الأعداء، قائلاً:

يكون العدو كالعقارب، هو دائماً يترقب ويترصد الفرصة، فيفترس فريسته مغتنماً الفرصة المعطاء. فلذلك ينصح الشاعر القارئ أنّ لا تحتقر عداوة العدو وحيله ومكره، ولا يبدأ بالشتم والمداعبة والفكاهة حتى تهيج هذه الجذوة الشعلَ والنيرانَ وتسبب البلاء.

بعد ذلك يعبر الشاعر حقيقة البخيل والبخل، ويقول:

ولا ترج السماحة من بخيل فما في النار للظمآن ماء

هنا يستخدم الشاعر أداة النفي للنصح والإرشاد، ولبيان شدة بخل البخيل؛ لأن المداومة على البخل تسبب سجية البخيل وعادته الثانية، مثل رجاء الجود والكرم من البخيل كمثل رجاء الماء من النار. هذا التشبيه يلائم حالة البخيل وشدة بخله لأن بخله يحرق نفسه، وحسناته التي تدفع الإنسان إلى السكون والهدوء. ثانياً: البخل يسبب كثرة الأعداء والحاسدين والمعاندين الذين يتكالبون عليه صباحاً ومساءً بالحيل والمكر فيلقي البخيل في الصراع النفسي ويلتهب غضبان ويشتد في البخل أكثر فأكثر ويبدأ مرجل قلبه يغلي غيظاً وحسداً وعداوة فلا يعطي أحداً من ماله حتى فتيلاً.

بعد ذلك يبين الشاعر حقيقة الحزن والسرور مشيراً لعدم دوامهما متمنياً التجنب عن اليأس والقنوط في حالة الحزن والبؤس والكبر والرياء حين الرخاء واليسر، ويستخدم الشاعر الأسلوب البلاغي «الطباق» الملائم لهاتين الحالتين، أقوى بياناً وأشد تأثيراً.

شاعرنا الحكيم يرشدنا إلى طريق المعالي وينفخ الروح في القلوب الميتة والحياة في الأجساد الجامدة، ويقول:

بقدر الكد تُكتسب المعالي ومن طلب العلى سهر الليالي

ومن رام العلا من غير كد أضاع العمر في طلب المحال

تروم العزّ ثم تنام ليلاً يغوص البحر من طلب اللآلي(31)

يعرض الشاعر أمامنا الحكمة البالغة للوصول إلى الغايات، ولنيل الأهداف والمرمى، فهو الجهد المستمر وسهر الليالي والبعد عن الكسلان والتعب؛ لأنه على قدر الكرم تأتي المكارم، وتأتي على قدر العزم العزائم. يتفنن الشاعر في أسلوبه بإتيان الخير الابتدائي في البداية في صيغة المجهول، فيتبعه بأداة الشرط وجوابه حتى يطرح السؤال متعجباً ومتحيراً على من رام العلا نائماً ومتغافلاً عن الجهد والاجتهاد، من يطلب اللآلي فهو يغوص البحر؛ يعني: يجتهد ويلاقي المشقة.

قوله في علامات الأحمق:

إذا المرء أفشى سرّه بلسانه ولام عليه غيره فهو أحمق

إذا ضاق صدر المرء عن سرّ نفسه فصدر الذي يُستودع السر أضيق

يريد الشاعر أنْ يُعلّم الطالب بأنَّ إفشاء سر النفس هو عمل الحمقاء، فإذا كان صدر المرء نفسه ضيقاً لا يحتمل هذا السر كيف من الممكن اتساع صدر الآخرين لتحمل هذا السر، فيعبر الشاعر عن هذه الحكمة البالغة مستخدماً أسلوب الشرط بأداة «إذا» مقترناً جوابه بـ«الفاء» التي هي أقرب إلى الحقائق وأبعد عن الظن والشك.

كما يقول شاعر آخر:

«إذا المرء لم يدنس من اللوم عرضه فكل رداء يرتديه جميل»

ثم يبين الشاعر من هم أهل للعلم والحكمة، ويعبر فكرته بعنوان «لا أنثر الدر على الغنم» ويقول:

سأكتم علمي عن ذوي الجهل طاقتي ... ولا أنثر الدر النفيس على الغنم
فإن يستر الله الكريم بفضله ... وصادفت أهلاً للعلوم وللحكم
بثثت مفيداً واستفدت ودادهم ... وإلا فمخزون لديّ ومكتتم
فمن منح الجهّال علماً أضاعه ... ومن منع المستوجبين فقد ظلم

ففي هذه الأبيات يعطينا الشاعر الحكمة البالغة، ويعلّمنا الطريقة النافعة للتعليم، فهو لا يستخدم أسلوب النصح والإرشاد، بل يعرض نفسه نموذجاً لنا، ويعالج الموضوع بصيغة المتكلم؛ لأنّ الإمام الشافعي - رحمه الله - كان إماماً ومعلماً للأمة الإسلامية التي تقتدي به، فهو يشبه العلم بالدرر، والجهّال بالغنم بدون استعمال أدوات التشبيه، مستخدماً أسلوب الاستعارة، معبراً عن أهمية الموضوع بالطريقة التي هي أقوى تأثيراً وأسرع إيصالاً.

لسان الإنسان عصمتهم في جسده، يقتله ويحييه، يرفعه ويخذله، وقد وردت أهمية حفظ اللسان في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. وقال زهير بن أبي سلمى في أهمية اللسان:

«لسان الفتى نصف ونصف فؤاده ... فلم يبقى إلا صورة اللحم والدم»

الشافعي يقول في حفظ اللسان:

احفظ لسانك أيها الإنسان ... لا يلدغنّك إنه ثعبان
كم في المقابر من قتيل لسانه ... كانت تهاب لقاءه الأقران

يستخدم الشاعر الأسلوب البلاغي القوي، فهو صيغة الأمر للنصح والإرشاد والتعطف على الإنسان، والنهي، أمراً للتجنب عن اللدغ وتهويل المعالمة والتشويق لإنقاذ الإنسان، وحرف النداء، نظراً لأهمية الموضوع، وفي النهاية الخبر، بإتيان كم خبرية.

قالوا: سكتَّ وقد خُوصمتَ قلت لهم: ... إنّ الجواب لباب الشر مفتاح
والصمت عن جاهل أو أحمق شرفٌ ... وفيه أيضاً لصون العرض إصلاح
أما ترى الأُسْدُ تخشى وهي صامتة؟ ... والكلبُ يُخْسى لَعَمْريْ وهو نبَّاح

يقول الشاعر في حكمة الصمت، بعنوان «الصمت حكمة»:

الخاتمــة:

وبعد دراسة هذه الأبيات بقدر الاستطاعة نستنتج بأن الإمام الشافعيَّ شخصية غنيةٌ عن التعريف والبيان؛ فهو الإمام العالم، الفقيه، المحدث، المفسر، واضع المذهب الشافعي الذي صار مذهباً لكثير من بلاد العالم؛ تناوله كثير من العلماء والباحثين بالدراسة والتحقيق، على تباين عصورهم وتباعد بلدانهم، واعتنى أكثر العلماء والباحثين بفقهه ومذهبه أو رواية حديثه، نظراً لمكانته العالية في هذا المجال، ولكن قلّ الاعتناء بالجانب الشعري؛ لأنَّ صاحبنا الإمام لم يكن من شعراء المديح والهجاء والفخر والرثاء، ولم يتكسب بالشعر ولم يذهب إلى بلاط الخلفاء والملوك لمدحهم، ولم يتفاخر بالأنساب ولم يتنافس في الجود والكرم، ولم يتكاثر في الأموال والأولاد والأخلاء، بل شعره يشتمل على المواعظ والحكم الغالية المتدفقة من مصدر القرآن والحديث، والمتناضجة بامتزاج الثقافات المختلفة من الثقافة العربية والهندية واليونانية وغير ذلك.

وقد قرض إمامنا الشعر فأحسنه وجوّده، فشعره نموذج من الفصاحة والبلاغة وحسن الأسلوب وروعة البيان، وتظهر شذور حكمته متزينة بالأسلوب البلاغي الرائع من التشبيه والاستعارة والجناس والمقابلة والكناية والتورية والتلميح وغير ذلك؛ لأن الحكمة تقتضي لهذا النوع من الأسلوب الذي اتخذه الشاعر وسيلة للتعبير عن أنواع العلوم والمعارف المتعمقة.

الهوامش

(1) انظر: جواهر الأدب، أحمد هاشمي، ص 246، ج 2، ط 3، مطبعة المقتط والمقطم مصر.

(2) انظر: ديوان الإمام الشافعي، الإمام أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي. (جمع وترتيب وتحقيق د. صابر القادري) ص 3، ط عام 1424هـ - 2004م، المكتبة ال عصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

(3) الإمام محمد الشافعي، أبو زهرة، ص 2، ط عام 1364هـ - 1994م، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

(4) الأوضاع التشريعية في البلاد العربية، صبحي المحمصاني، ص 265-266، ط عام 1961م، بيروت، لبنان.

(5) ظهر الإسلام، أحمد أمين، ص 23، 62، ج 2، ط 2، عام 1952م.

(6) انظر: فلسفة التشريع في الإسلام، صبحي المحمصاني، ص 265-266، ط عام 1961م، بيروت، لبنان.

(7) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، ط، القاهرة عام 1324هـ.

(8) انظر: اختلاف الحديث، محمد بن إدريس الشافعي (برواية الربيع بن سليمان المرادي، وتحقيق عامر أحمد حيدر) مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.

(9) انظر: ابن حنبل حياته وعصره – آراؤه وفقهه، الإمام محمد أبو زهرة. ص 19، دار الفكر العربي، جمهورية مصر العربية.

(10) مختصر سنن أبي داؤد، الحافظ المنذري (تحقيق أحمد محمد شاكر)، ص 46، ج 2، المكتبة الأثرية، باكستان.

(11) تاريخ الآداب العربية، رشيد يوسف عطاء الله (تحقيق دكتور علي نجيب عطوي) ص453، ج 1، ط عام 1405هـ - 1985م، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

(12) تاريخ الأدب العربي، أحمد حسن الزيات، ص 282، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(13) تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي)، دكتور شوقي ضيف، ص 168، ط 13، دار المعارف، كورنيش النيل.

(14) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(15) انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة، ح – ك – م، ج 3، دار إحياء التراث العربي،

بيروت، لبنان.

(16) المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، الجزء الأول، الطبعة الخامسة، مؤسسة الصادق للطبع والنشر.

(17) انظر: إحياء علوم الدين، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (تحقيق أبوحفص سيد بن إبراهيم بن صادق بن عمران) ص، ج 1، دار الحديث، القاهرة.

(18) انظر: البحر المحيط، الإمام محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، ص 393، ج1، ط 2، عام 1403هـ - 1983م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(19) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص 134، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(20) المقتطف من عيون التفاسير، مصطفى حسن المنصوري (تحقيق محمد علي الصابوني)، ص 281، ج 1، الطبعة الأولى، عام 1422هـ - 2001م، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.

(21) انظر: تهافت التهافت، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، ط عام 1424هـ - 2003م، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

(22) انظر: رسائل الكندي الفلسفي، يعقوب بن إسحاق الكندي. القسم الأول، ص 157.

(23) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، الجزء الأول، ص 132، ط 3، عام 1981م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(24) تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)، دكتور شوقي ضيف، ص 450، ط 10، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة.

(25) انظر: الملل والنحل، محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، ص 204، ج 2، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.

(26) آراء أهل المدينة الفاضلة: أبو نصر الفارابي، ص 38، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.

(27) انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ص 249، ج 6، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

(28) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ص 313، ج 8، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(29) انظر: بهجة المجالس وأنس المجالس، ابن عبدالبر، ص 181، ج 1.

(30) انظر: البداية والنهاية، ابن الأثير الدمشقي، ص 204، ط 1، عام 1985م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(31) انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ص 318، ج 17.

أثر التراث في الشكل الروائي
السيرة الشعبية أنموذجاً

صادق السلمي(*)

الشكل الشعبي للسيرة هو الشكل الذي ينتظم ذلك النوع من القصص الذي يتتبع حياة البطل منذ ولادته وحتى وفاته، وقد عرف هذا النوع من القصص بالسير الشعبية، وهي «مجموعة من الأعمال الروائية الطويلة، ذات سمات فنية متشابهة، وذات أهداف ورؤى فنية متماثلة، بحيث تكون في مجموعها صنفاً أدبياً متميزاً»(1).

وقد اختلف الباحثون حول أسباب ظهور هذا الشكل السردي، فبينما يرى بعضهم أن ظهوره «سببه عوامل نفسيه وحضارية، استجدت نتيجة التحديات التي واجهها العرب»(2)، يرى فاروق خورشيد أنّه جاء «تلبية لضرورة ظهور شكل إسلامي للتعبير الأدبي ليبعده عن مظان الارتباط بالأشكال الأدبية المنحدرة من الأسطورة الوثنية القديمة»(3).

وقد حاولت بعض الدراسات تحديد الوحدات الحكائية أو الوظيفية التي يتكون منها البناء العام للسيرة الشعبية، منها: دراسة فاروق خورشيد التي قسمت حياة البطل الشعبي في السيرة إلى مراحل،

(*) جامعة تعز - اليمن.

هي: مرحلة التكوين، ومرحلة الفروسية، والمرحلة الأسطورية، والمرحلة الملحمية، ومرحلة الامتداد(4). وقد سار على هذا التقسيم محمود ذهني في دراسته لسيرة عنترة بن شداد، وهو تقسيم يشوبه بعض القصور نتيجة التداخل الكبير بين هذه المراحل التي قُسِّمت حياة البطل إليها «فعلى سبيل المثال نجد في المرحلة المسماة بمرحلة التكوين أموراً ترتبط بالجانب الأسطوري، كميلاد عنترة ونشأته الاغترابية، وملامحه الوحشية، وكذلك قتله للذئب وهو ابن أربع، وقتله للأسد وهو ابن عشر. ونجد في هذه المرحلة أيضاً أموراً ترتبط بمرحلة الامتداد كذهابه لبلاد النعمان ثم لبلاد الفرس وإظهاره لبطولته هناك»(5). وهناك دراسة محمد أبو الفتوح العفيفي، وهذه الدراسة وإن كان صاحبها قد اختط له منهجاً يختلف عن سابقيه، إلا أنَّ قصورها يكمن في كونها تدور حول السيرة الشعبية الخاصة بعنتر، وقد لا تصلح معياراً تقاس عليه بقية السير الشعبية الأخرى. وإلى جانب هاتين الدراستين، هناك دراسة عبدالله إبراهيم التي بدت متأثرة بالوحدات الوظيفية التي استخدمها بروب في تحليله المورفولوجي للحكايات الخرافية(5).

أما دراسة محمد رجب النجار فهي تختلف عن سابقاتها من الدراسات، فقد سار فيها على منهج تحليلي تركيبي في وقت واحد، غايته رد السيرة، كل سيرة، إلى وحداتها أو مكوناتها الأساسية التي تتألف منها، ثم يقوم باستقراء طبيعة علاقاتها على مختلف المستويات المورفولوجية أو التركيبية والدلالية معتمداً على مبدأي التوافق والتخالف بين العناصر بحثاً عن النموذج الذي تخضع له البنية القصصية على مختلف مستوياتها، اكتشافاً وتحديداً لقواعد الثبات الواردة في هذه السير والملاحم، في نصوصها المدونة(6). وهي – في رأيي – أقرب الدراسات إلى تحديد البنية المورفولوجية للسير الشعبية؛ لما فيها من الشمول والإحاطة لكثير من الوحدات الوظيفية التي أغفلها

الآخرون، ولكونها اتخذت من جميع نصوص السير الشعبية منطلقاً لها. وقد توصلت هذه الدراسة - أي: دراسة النجار - إلى أن السير الشعبية تتكون من سبع وحدات وظيفية كبرى، أطلق على كل واحدة منها (مرحلة ملحمية)، فضلا عن مقدمة سياقية وخاتمة تأكيدية «ومن مجموع هذه المراحل تتكون البنية المورفولوجية الكبرى والمشتركة والثابتة بين السير والملاحم العربية جميعاً»[7]. وهذه المراحل، هي:

1 - مرحلة الميلاد المبهر.

2 - مرحلة التنشئة الاجتماعية الاغترابية (المرحلة الهامشية) وتحقيق الذات الفردية.

3 - مرحلة الاعتراف الاجتماعي، وتحقيق الذات الاجتماعية.

4 - مرحلة الاعتراف القومي، وتحقيق الذات القومية.

5 - مرحلة الاعتراف الديني، وتحقيق البطولة الدينية.

6 - مرحلة الاعتراف الكوني أو الإنساني، وتحقيق البطولة الكونية.

7 - موت البطل أو نهاية مقضية[8].

ونظراً لشمولية التحليل المورفولوجي الذي توصل إليه النجار، رأيت أن اعتمده في مقاربة رواية الأديب علي أحمد باكثير (واإسلاماه)؛ التي أجد فيها بناءً فنياً يقترب كثيراً من بناء السيرة الشعبية، ذلك أنَّ الكثير من الوحدات الوظيفية التي ينهض عليها بناء السيرة الشعبية قائمة في الرواية، مما جعل شكل الأخيرة يتطابق إلى حد بعيد مع شكل السيرة الشعبية. فالرواية تبدأ - قبل ولادة البطل - بالحديث عن الفصل الأخير من حكاية سقوط مملكة خوارزم شاه تحت ضربات سيوف المغيرين من التتار، تلك المملكة المترامية الأطراف، التي لم يبق منها سوى بقعة صغيرة يحكمها السلطان جلال الدين بن الملك خوارزم شاه، والتي هي الأخرى ظل الخطر يتهددها من حين إلى آخر حتى سقطت. كما أظهرت مقدمة الرواية الأحوال المتردية التي يمر بها العالم

الإسلامي، من تخاذل حكامه عن نصرة بعضهم بعضا، وعجزهم عن مواجهة التتار، فضلاً عن كشفها للوسط الاجتماعي الذي سيولد فيه البطل، والبنية القرابية التي تربطه بمن حوله.

وهذه المقدمة الروائية لا تختلف عن المقدمة التمهيدية، التي تسبق ولادة البطل في السير الشعبية، والتي تأتي للكشف عن الوضع السياسي والاجتماعي والعسكري الذي يعيشه المجتمع قبل ظهور البطل المنقذ، الذي عادة ما تصوره السيرة بأنّه وضع مضطرب وغير متزن، فهو «وضع سلبي بكل المعايير، وإلا فما معنى مجيء البطل المخلص والمنقذ؟»(9). والمقدمة التمهيدية ليست «بداية زمنية للسيرة فقط، بل هي إرهاص بأحداث السيرة وتحديد لأفقها»(10). وبعد المقدمة تأتي المراحل الآتية:

1 - **مرحلة الميلاد المبهر**: تبدأ هذه المرحلة بميلاد البطل الشعبي، و«تهيئ النبوءة في السير الشعبية لظهور البطل قبل ولادته، وتُلمّح في الوقت نفسه إلى الأعمال البطولية التي سيقوم بها»(11). ففي سيرة الملك سيف بن ذي يزن يخبر الحكيم سقرديون الملك أفراحاً أنه وجد في الكتب القديمة أن ولداً يظهر يقال له: سيف «ويكون أبوه من بلاد اليمن، وتصويره بحمراء الحبش وتلك الأرض والدّمن فيعظم ما تقاسي منه الحبشة والسودان والسحرة والرهبان ويظهر له شأن وأي شأن؟! ويحكم على الإنس والجان بسر سيف آصف بن برخيا وزير نبي الله سليمان بن داود عليه السلام»(12).

وفي رواية (واإسلاماه) تقول النبوءة على لسان الراوي: «كان جلال الدين كأغلب ملوك مصر مولعاً باستطلاع النجوم، فهو يستشير المنجمين كلما همّ بأمر عظيم، فلما أراد المسير لقتال التتار بعث إلى منجمه الخاص فحضر عنده، فأمره بالنظر في طالعه، فقال له المنجم:

«إنك يا مولاي ستهزم التتار ويهزمونك، وسيولد في أهل بيتك غلام يكون ملكاً عظيماً على بلاد عظيمة، ويهزم التتار هزيمة ساحقة»[13].

وتتحقق النبوءة في الرواية شأنها في ذلك شأن النبوءة في السيرة الشعبية، فيولد البطل المنقذ، ولأنه غالباً ما يكون «غير مرغوب فيه لأسباب اجتماعية أو سياسية»[14]، فقد جاء البطل من نسل الأمير ممدود ابن عم السلطان جلال الدين، فجاء وسط مخاوف أبويه عليه من غدر خاله، الذي يرى في مولده انتقال ملكه إلى ابن أخته وانقطاعه عن ولده.

وإذا كان القاص الشعبي يهيئ لبطل السيرة أصولاً نبيلة قبل ولادته، فـ «نلاحظ أنَّ والد البطل ذو مقام رفيع دائماً: فالملك سيف ابن الملك ذي يزن. والمهلل ابن ربيعة سيد قبيلته. وعنترة ابن الأمير شداد بن قراد من أسياد قبيلة عبس، والأمير حمزة البهلوان ابن أمير مكة. وأبو زيد الهلالي ابن رزق أحد أسياد بني هلال، والأميرة ذات الهمة ابنة مظلوم أحد أمراء قبيلته»[15]. فالحال لا يختلف في الرواية، فالبطل ابن الأمير ممدود ابن عم السلطان جلال الدين بن خوارزم شاه، وزوج أخته جهان خاتون.

وفي السير الشعبية كثيراً ما يتعرض البطل لصعوبات ومخاطر مميتة منذ ولادته، حتى أصبح البطل الشعبي «هو ذلك الذي يولد غريباً وكأن الحياة كلها ترفضه، ولكنه سرعان ما يشق طريقه ويتغلب على الصعوبات، ويحقق في النهاية هدفاً يسهم في صنع الصورة المكتملة للحياة»[16]. فالملك سيف بن ذي يزن حاولت أمه قتله وهو طفل رضيع «ورفعت يدها اليمين بالسلاح وأمسكت رأسه بيدها الشمال وأرادت أن تضربه على رقبته لترميها عن جثته وإذا يدها قد يبست بأمر الله تعالى لأمر يريده الله وهو طول عمره»[17]، وحين حاول الحكيم سقرديون

الكيد له والفتك به مراراً كانت العناية الإلهية تتدخل لتقف إلى جانبه، وهو يشق طريقه في الحياة ليؤدي الهدف المرسوم له مسبقاً.

ولا يختلف الأمر كثيراً في الرواية، فحين ولدت جهان خاتون غلاماً، وجاءت زوجة السلطان بجارية، أيقن السلطان جلال الدين «أن الملك سينتقل إلى ابن أخته على وجه من الوجوه فساءه ذلك، وأحب أن يرى الغلام فذهب إلى قصر أخته ليطمئن على صحتها، فلما وقع نظره على وليدها وهي ترضعه لم يملك أن يستر عنها التغير البادي في وجهه، وقرأت في عينه الغدر»(18). وأمام نظرات أم الطفل نحو أخيها، رقّ قلب السلطان جلال الدين لأخته، وشعر بالخجل حين ارتاب من أمر الطفل، فتقدم نحو سرير أخته و«طبع على جبينها الأبيض الناصع قبلة حارة كأنّه يستغفرها مما هجس بخاطره من نية الشر بوليدها؛ ويعدها بأنَّ يده لن تمتد إليه بسوء، فلم تجبه جهان خاتون بغير الدموع تنهمر من عينيها»(19). كما شملت العناية الإلهية الطفل الموعود بكامل الرعاية من حادثة الغرق التي تعرضت لها أسرته بعد هزيمة خاله أمام التتار، مروراً باختطافه مع ابنة خاله على أيدي اللصوص، وبيعه في سوق الرقيق، إلى نجاته من الحروب والوقائع التي كان يخوضها.

وغربة البطل عن مكان الولادة، وعدم تبني الأب له، معضلتان أساسيتان، غالباً ما يواجههما البطل الشعبي في بداية حياته. ففي الرواية يستشهد الأمير ممدود - والد البطل - متأثراً بجراحه إثر معركة مع التتار، تاركاً «صبياً في المهد لمّا يدر عليه الحول ولم يتمتع برؤيته إلا أياماً قلائل»(20)، فيحتضنه خاله السلطان جلال الدين، ليعيش البطل بعيداً عن مسقط رأسه، في مملكة صغيرة في إحدى قرى الهند، أسسها خاله بعد سقوط مملكته بغزنة في أيدي التتار.

2 - **المرحلة الهامشية في حياة البطل**: يمتاز البطل الشعبي في هذه المرحلة بـ «طفولة غير عادية جسدياً وانفعالياً وعقلياً»(21)، وفيها

يبرع بفنون الفروسية ويبز بها أقرانه. وتهدف هذه المرحلة إلى إكساب البطل قيماً مغايرة، ووضعها موضع التنفيذ الجزئي[22].

والحال في الرواية لا يخرج عن هذا الإطار، فقد نشأ البطل (محمود) محباً للفروسية شغوفاً بركوب الخيل، متطلعاً إلى قتال التتار، والانتصار عليهم والثأر لخاله ووالده منهم. ويصفه السائس الذي رافقه في رحلته التي أصيب فيها، فيقول - مخاطباً - الشيخ سلامة الهندي: «... ولكنه لم يظهر في يوم من الأيام من القوة والنشاط والتحمس والاندفاع ما أظهره اليوم. وماذا أقول في وصفه؟ وبما أشبهه؟ أأشبهه بالليث أوذي في قفصه فهاج فحطمه، وانطلق يطوي السهل والأكم وراء فريسته؟ أم أشبهه بالعاصفة تهب فلا يقف دونها شيء؟ لقد خلتني أمام بطل من أبطال الفروسية، لا أمام صبي لم يسلخ السابعة. وأقسم لك لولا تذكري دائماً ما عهد إليّ من حراسته ووقايته، وخوفي أن يصاب بسوء وهو في عهدتي، لما جشمت نفسي مشقة الجري معه، فقد كلّ جسمي، ونفدت قوتي، وبلغ الجهد مني مبلغاً كاد يقضي علي، وهو ما زال في عنفوان قوته، وغلواء نشاطه، كأنه معين نشاط لا ينضب»[23].

ويصف قوته في الرمي، فيقول: «... فأخرج قوسه وناولني جعبة سهامه. فجعل يأخذ منها سهماً بعد سهم فيثبته على القوس ثم ينزعها كأحسن ما ينزع الرماة. وينطلق السهم له حفيف بين فروع الأشجار وأغصانها الملتفة»[24].

وكثيراً ما تصور السيرة الشعبية ضربة البطل الشعبي «فضربه وحش الفلا بالسوط المطلسم ضربة جبار مع أنّه من الصغار فوقعت الضربة على يده اليسار فنزلت إلى الأرض في البر والقفار كأنّه نشرها بمنشار أو قسمها بيكار»[25]. وفي الرواية عندما طلب البطل

(محمود) من خاله السلطان جلال الدين أن يترك له ابن جنكيز خان ليقتله، هو بسيفه، فاشترط عليه خاله ألا يزيد على ثلاث ضربات. فتقدم البطل من الأمير التتري، و«هز سيفه هزتين في الهواء، ثم ضرب به عنق الأسير ضربة أطارت رأسه، فكبّر الحاضرون فرحين بقوة الأمير الصغير»(26). هذه القوة لازمت البطل في مراحل حياته كلها، ففي المعركة التي دارت بين جنود الصالح أيوب والإفرنج عند محاولة الأخيرين اقتحام القصر السلطاني في المنصورة، فقد رفع قائدهم (الكند دارتو) يمينه بالسيف ليضرب بيبرس فعاجله «قطز بضربة أطنت يمينه من ساعدها فهوت على الأرض وسيفها في قبضتها! ثم طعنه بالحربة في مفرج المغفر من عنقه، فاندلع لسان الحربة من حلقه، وهوى الكند صريعاً»(27).

وفي هذه المرحلة تبدأ العقدة الغرامية في الظهور، وهي غالباً ما يرتكز عليها القاص الشعبي في بناء السيرة، فلا تكاد تخلو منها سيرة شعبية. ومن الجدير ذكره أن القاص الشعبي حين لجأ إلى العقدة الغرامية في بناء أحداث السيرة، كان هدفه التشويق وشد الجمهور المتلقي، وفي العصر الحديث صارت العقدة الغرامية تقليداً من تقاليد الرواية التاريخية، فلا تكاد تخلو منها رواية تاريخية، وغايتها لا تختلف عما هي عليه في السيرة الشعبية، فهي تهدف إلى تسلية القراء وجذبهم إلى قراءة التاريخ(28).

وفي الرواية نرى تلك الرابطة الحميمة التي تربط البطل بحبيبته وابنة خاله ورفيقة صباه، إلا أنّ علاقتهما في هذه المرحلة بدأت تنحو منحى آخر، يختلف عما كانت عليه في السابق، فقد بلغ البطل محمود (قطز) مبلغ الرجال، وبلغت جهاد (جلنار) مبلغ النساء فصارت نظراتهما لا تخلو من رغبة الرجل في المرأة، ورغبة المرأة في الرجل،

ذلك أنَّ الألفة التي بينهما كانت «تنمو معهما وتترعرع وتنتقل من طور إلى طور حتى نضجت حباً وغراماً. فشعرا بفيوض من السعادة لم يشعرا بمثلها قط تغمرهما فتنسيهما كل ما مر بهما من نعيم الملك وما اختلف عليهما بعد ذلك من صروف الأيام ونكباتها. وحليت الدنيا في عينيهما فصارت رياضاً وأنهاراً ووروداً وأزهاراً...»(29). وكما يُحَال بين اقتران البطل بحبيبته في السيرة الشعبية، يقف في الرواية موسى ابن سيدهما غانم المقدسي حجر عثرة أمام زواج البطل(قطز) بحبيبته (جلنار)؛ ذلك أنَّـه بعد موت أبيه - الذي كان قد وعد العاشقين بالزواج - عمد موسى إلى التفريق بينهما فباع (جلنار) لأحد تجار الرقيق في مصر.

وإذا كان البطل الشعبي في هذه المرحلة (المرحلة الهامشية) غالباً ما يتعرض للإساءة على المستوى الفردي والاجتماعي، فالحال لا يختلف مع بطل الرواية الذي تعرض لكثير من تلك الإساءات، بدءاً بنكبة خاله السلطان جلال الدين أمام التتار، ثم مقتله في جبل الأكراد على يد أحد اللصوص هناك، مروراً ببيعه مع ابنة خاله في سوق الرقيق، واختتاماً بتلك الإساءات التي تعرض لها في منزل سيده غانم المقدسي، على يد ولده موسى، الذي عمد في نهاية المطاف إلى التفريق بينه وبين حبيبته جلنار.

وفي هذه المرحلة تقلّب البطل محمود، أو قطز - كما سمي بعد أن أصبح مملوكاً- في البلاد حتى انتهى به المطاف في مصر مملوكاً من مماليك عز الدين أيبك «وهذه المرحلة بمثابة (سفر التكوين) في حياة بطل الرواية حيث اختلف إلى شيخ الإسلام عز الدين بن عبدالسلام الذي كان حجة عصره في القول والعمل»(30).

3 - **مرحلة الاعتراف الاجتماعي بالبطل:** وتتسم هذه المرحلة بخضوع البطل لاختبار أولي «يجتازه، وينبغ في محيطه ويشد

الأنظار حوله»[31]، وغاية الاختبار «تحقيق الاعتراف الاجتماعي بالبطل، وإزالة العقبات الاجتماعية التي أدت إلى طرده وانفصاله عن الجماعة من قبل»[32].

وتصوير هذه المرحلة في حياة بطل الرواية، تبدأ بتلك الأعمال التي كان يقوم بها البطل (قطز) بتكليف من سيده ابن الزعيم، وشيخه عز الدين ابن عبدالسلام، والتي حاز بها ثقتهما وتشجيعهما له. فحين خرج الصالح إسماعيل صاحب دمشق - يؤازره جيش الصليبيين - لقتال الصالح أيوب ملك مصر، اقتضت مهمة قطز أن يخرج مع جيش الصالح إسماعيل، فإذا ما التحم الجيشان صاح قطز في صفوف الشاميين، يحرضهم للإنحياز لجيش مصر الذي جاء لقتال الصليبين، ثم ينحاز مع أصحابه إلى صفوف الجيش المصري. فكان لعمله هذا أثر كبير في حسم المعركة لصالح الجيش المصري، وهزيمة الصالح إسماعيل وجيش الصليبيين الذي جاء لنصرته، و«التمسه المصريون عقب انتهاء المعركة ليحتفلوا به، ويعرفوا له ما صنع، كما فعلوا بغيره من إخوانهم الشاميين، ولكنهم لم يجدوه»[33]. وحين اقتحم الإفرنج القصر السلطاني في المنصورة، وكادوا يصلون إلى سدة حريم السلطان، و«نساء القصر قد رفعن أصواتهن بالصياح والعويل»[34]، كان البطل قطز ضمن الجماعة التي تصدت لهم، بل تكفل بقتل قائدهم الكند دارتو. وعندما كلفه أستاذه عز الدين أيبك- بإيعاز من الملكة شجرة الدر - أن يقتل فارس الدين أقطاي، قام البطل بالمهمة خير قيام. وكما يتعاطف القاص الشعبي مع بطل السيرة حين يبرر بعض أعمال البطل التي قد تبدو أنها خرجت عن مسار المهمة التي كُلِّف بها، علّل الراوي قتل فارس الدين أقطاي بأنّه «قد بدا من ظلم أقطاي وبغيه على الناس وفساد أصحابه في البلاد ما يستحل به دمه ويتقرب إلى الله بقتله»[35]. وبذلك يقنعنا الكاتب - كما يقنع القاص الشعبي

جمهوره – بأنَّ قتل فارس الدين أقطاي يأتي ضمن مهمة البطل التي انتدب لها، إذ إن «رسالة البطل الشعبي ذات شقين؛ الأول: يقوم على محاربة الظلم والفساد. والثاني: على محاربة الكفر والإلحاد»[36]. ولا تنتهي هذه المرحلة إلا بحصول البطل على بعض الامتيازات، التي تؤكد اعتراف الجماعة به، «وبدون اجتياز البطل هذه المرحلة لا بطل ولا بطولة لاحقة»[37].

وفي الرواية حاز البطل على ثقة أستاذه عز الدين أيبك، وثقة الملكة شجرة الدر، فاستدعته الملكة شجرة الدر ثالث يوم لارتقائها أريكة السلطنة، وأثنت على صنيعه يوم قتل قائد الإفرنج الكندد ارتو، ووعدته بالزواج من حبيبته «فبرَّتْ له بوعدها وأنعمت عليه بجلنار»[38]. أما أستاذه عز الدين أيبك «فزاد في تقريبه وترقيته، حتى أعتقه وقلده أكبر منصب في الدولة، وهو منصب نائب السلطنة»[39].

وكما يصف القاص الشعبي لقاء الحبيبين في السيرة الشعبية، يصف الروائي لقاء البطل (قطز) بحبيبته (جلنار) ليلة الزفاف، فيقول: «... فطاب اللقاء وساد الصفاء، وسالت دموع الفرح، وتحدث القلب إلى القلب، ولذت الشكوى، ورقت النجوى، وتذوكرت ذنوب الزمان ثم غفرت له دفعة واحدة، ومرت اللحظات، كأنها حبات عقد من اللؤلؤ النضيد وهي سلكة فانتثر، وقرت بنعيم الوصول عيون طالما أسهدها البين الطويل، فما كانت تنطبق إلا على نوم نافر، ومضجع قلق، فمشى إليها النعاس مترفقاً يستعتبها فأعتبته وضمته في شوق بين أهدابها الساجية، فرقد اثنان الحب ثالثهما تحوطهما بسمات الله ورضوانه. وتحقق حلم في الأرض، وأجيبت دعوة في السماء انطلقت من فم رجل صالح، واطمأنت روحا امرأتين غرقتا في نهر السند، وكانتا كثيراً ما تنظران إليهما صغيرين يلعبان في حديقة القصر الملكي بغزنة

فتتمنيان أن تريا مثل هذا اليوم. حتى تنفس الصبح، فهب العروسان مذعورين يخشيان أن يكون ما كانا فيه رؤيا في المنام، والتمس أحدهما الآخر في نور الغبش، فإذا هما متعانقان»[40].

4 - **مرحلة الاعتراف الديني**: في هذه المرحلة يتعرض الإسلام وأرضه لهجمة شرسة من أعدائه ويتحتم على البطل رد العدوان، والانتصار على الأعداء، إذ «لا تكتمل رسالة البطل السيري، الذي تؤهله بطولته، لأن يكون صاحب رسالة إنسانية، دون القضاء على خصومه الرئيسيين، الذين يختلفون معه دينياً وقومياً»[41]، وانتصار البطل في هذه المرحلة يعني «تحقيق البطولة الدينية أو الانتصار للذات الدينية»[42]، كما يعني تحقق النبوؤة التي ارتكزت عليها أحداث السيرة، وبتحققها تكون المهمة التي انتدب البطل للقيام بها قد انتهت.

تبدأ هذه المرحلة في حياة بطل الرواية بعد تحقق القسم الأول من الرؤيا، ووصول البطل إلى سدة الحكم وتسلمه زمام الأمر. إذ تتعرض البلاد الإسلامية لغزو تتري متوحش، فبعد استيلاء التتار على الدولة الإسماعيلية في فارس زحفوا «على بغداد فقتلوا الخليفة أشنع قتلة ثم مضوا يسفكون الدماء وينتهكون الأعراض وينهبون الدور ويخربون الجوامع والمساجد، وعمدوا إلى ما فيها من خزائن الكتب العظيمة فألقوها في نهر دجلة حتى جعلوا منها جسراً مرت عليه خيولهم واستمروا على ذلك أربعين يوماً وأمر هولاكو بعدِّ القتلى بعد ذلك فبلغت عدتهم زهاء مليوني نفس»[43].

وتتجه حشود التتار نحو مصر بعد سقوط الشام في أيديهم، فيتصدى لهم جيش المسلمين بقيادة البطل سيف الدين قطز، في معركة شرسة انتهت بهزيمتهم، وإجلائهم عن بلاد المسلمين، ومعاقبة

المتواطئين معهم من أمراء وملوك المسلمين. وتحفل السيرة الشعبية بالصراع والقتال و«هذا الصراع الناشب على امتداد السيرة الشعبية والمحدد هويتها وليد الواقع التاريخي وما احتواه من مشكلات حربية بالدرجة الأولى ثم دينيه فاجتماعية»[44].

ولا يختلف الحال كثيراً في الرواية، فقد صور الروائي كثيراً من الصراعات، لاسيما الصراع القائم بين المسلمين والتتار، أو بين المسلمين والصليبيين. وفي أثناء الصراع لا ينس الراوي - كما هي عادة القاص الشعبي في السيرة - أن يصور بطولة البطل وشجاعته في تلك الحروب، ففي معركة (عين جالوت) كان البطل قطز «يقاتل قتال المستميت حاسر الرأس، وقد أحمر وجهه وانتفش شعره، فصار كأنه قطعة من اللهب يعلوها إعصار من الدخان الأسود، وكان الناظر إليه وهو يتقدم الصفوف ويضرب بسيفه ذات اليمين وذات الشمال، فكلما أعوج له سيف التمس له سيفاً آخر ورمى الأول في وجوه العدو، وكلما جندل بطلاً من أبطال العدو صاح: (الله أكبر) يشفق عليه.... وبصر السلطان بسهم يصوب نحوه فشد عنان جواده فوثب الجواد قائماً على رجليه، فنشب السهم في صدر الجواد فتداعى ونزل عنه السلطان ومسح عرقه وهو يقول: في سبيل الله أيها الرفيق العزيز!»[45]. كما لا ينسى الروائي أن يصور بطولة مساعدي البطل وجنوده، كالأمير بيبرس والأمير جمال الدين الشمسي وغيرهما، وهو بذلك لم يخرج في تصويره للصراع الحربي عن المفهوم الشعبي له، فهو صراع «جماعي الأهداف، يخوضه البطل في سبيل الجماعة وبالجماعة»[46].

وفي هذه المرحلة (مرحلة الاعتراف الديني) «يزداد تماهي الجمهور في بطله الملحمي بسبب انتصاره للإسلام»[47]. فحين دخل البطل قطز مدينة دمشق «فرح به أهلها، وأقاموا له الزينات، واستقبلوه

بالطبول والأعلام، ونثروا على طريقه الأزهار والرياحين، حتى نزل بقلعتها»[48].

5 - **موت البطل أو نهاية مقضية**: وتأتي هذا المرحلة «بعد أن يفرغ البطل من أداء رسالته ويخضع الجميع لإرادته، وتنتفي ضرورة وجوده»[49]. وهي مرحلة «إقرار بالعجز البشري في مواجهة الموت وتأكيد حتمية الموت»[50].

وفي الرواية، بعد انتصار البطل على التتار في معركة عين جالوت، تلك المعركة التي وضعت حداً للغزو التتري المتوحش، الذي عانى منه العالم الإسلامي الويلات، تكون مهمة البطل قد انتهت، فقد تحققت النبوءة وتحقق الهدف الذي سعى إليه البطل طوال حياته.

وإذا كان «البطل الملحمي يُقتل وهو في كامل قواه الجسدية والعقلية والنفسية، فهو بطل لا يشيخ، ولذلك لا يُقتل أو يُصرع إلا غدراً .. لأن هزيمته المباشرة هزيمة لجمهوره»[51]؛ فالحال لا يختلف مع بطل الرواية الذي قتل غدراً على يد صديقه بيبرس وجماعة الأمراء، فحين ترجل بيبرس عن فرسه ودنا من البطل ليقبل يده «فمدّ إليه السلطان يده، فقبض عليها بشدة - وكانت تلك إشارة بينه وبين جماعته الأمراء - فحمل أحدهم على السلطان فضرب عاتقه بالسيف، وتعلق به آخر فألقاه عن فرسه، ورماه ثالث بسهم فنشب في صدره»[52]. وقَتْلُ البطل (قطز) بهذه الطريقة لا تختلف عن قتل أبي زيد الهلالي، بطل السيرة الهلالية، ففي رحلة صيد ترك دياب أبا زيد الهلالي سائراً أمامه، وصاح به «خذها من يد دياب فالتفت أبو زيد مرعوباً، فوجد في يد الأمير دياب سنبلة قمح، ولما عاد دياب الكرة لم يلتفت أبو زيد وفكر أنها ضحكة مثل العادة، عند ذلك لكد دياب الشهبا طلعت كالريح حتى قربت من أبي زيد، فسحب الدبوس وضربه على رأسه، فطلع بزر مخه على الدبوس، فوقع أبو زيد على الأرض غميان»[53].

خاتمة السيرة (جيل الأبناء): هذه حلقة من حلقات السيرة مهمة؛ كونها تلخص رسالة الجيل الذي يلي البطل، فهي «عقد ضمني بين أبناء البطل والجماعة للتأكيد على مواصلة رسالة البطل»(54)، ولكنها اختيارية؛ لأنها ليست وحدة وظيفية(55). وفي الرواية نجد أن البطل قطز يعهد بالأمر من بعده لصديقه وقاتله بيبرس، فحين همت جماعته بالفتك بقاتليه، صاح فيهم: «دعوا بيبرس لا تقتلوه! إنه سلطانكم قد وليته عليكم فأطيعوه!»(56)، وقبل أن يلفظ البطل أنفاسه الأخيرة، كانت وصيته لبيبرس: «قاتل أعداء الإسلام يا بيبرس... هذه وصيتي لك. ويغفر الله لك خطيئتك!»(57).

ويُلاحظ هنا تصرف الروائي باكثير بالجزئية الشعبية؛ إذ إن السائد في السير الشعبية أن الذي يخلف البطل في رسالته هم أولاده لا قاتليه، فالملك سيف خلفه أبناؤه مصر ودُمر، وعنترة خلفته ابنته عنيترة في الدفاع عن قبيلة عبس. ولعلّ هذا التصرف بالجزئية الشعبية يؤكد رغبة الكاتب في التزام الحقيقة التاريخية، التي نصت على أن الملك المظفر سيف الدين قطز، لم يكن له أولاد، كما أن الذي تولى الأمر من بعده قاتله الظاهر بيبرس(58).

ويتضح مما سبق أن باكثير في روايته (واإسلاماه) التزم كثيراً من الوحدات الوظيفية التي تشكل البنية المورفولوجية للسيرة الشعبية، فضلاً عن مضمون الرواية، الذي لا يخرج عن المضمون الذي تعالجه السير الشعبية، فالسائد في السير الشعبية أنها تستند إلى أصل تاريخي «تعمل فيه إضافة وحذفاً بحيث يتكامل العمل على حساب الحقيقة التاريخية في معظم الأحيان»(59). والحال لا يختلف كثيراً في الرواية، فالشخصية المحورية في الرواية لها وجود تاريخي بالفعل(60)، وتنتمي إلى شريحة اجتماعية عرفت بالمماليك، وهي شريحة فاعلة في ذلك

العصر، ظهر فيها الكثير من أبطال التاريخ الإسلامي. وإلى جانب الشخصية المحورية في الرواية هناك شخصيات أخرى لها وجود فعلي في التاريخ.

أمَّا الموضوع الذي تعالجه الرواية فـ «يستمد مادته الأساسية من الحدث التاريخي .. (معركة عين جالوت) حيث كسر المسلمون شوكة التتار. ولم يكن نصراً عسكرياً فقط ذلك الذي أحرزه المجاهدون المسلمون، بل كان تجسيداً حياً لدور الإسلام، والحضارة الإسلامية، في صد الطوفان التتري وإنقاذ الإنسان، والإنسانية»[61]. ولأن الروائي لا يروي تاريخاً، وإنما أراد أن يكتب رواية تاريخية يستلهم فيها الشكل الشعبي للسيرة، فقد زاوج بين التاريخين العلمي والشعبي عند بناء الرواية، مما جعل عمله قريباً من عمل رواة السير الشعبية؛ الذين «لا يروون تاريخاً مشوهاً، وإنما يأخذون من التاريخي ما يساعدهم على التعبير عن أحداث عصرهم، وما يرد على تحديات هذا العصر، ويصور آمال الطبقات الشعبية التي يتوجهون إليها»[62].

ويستخدم الروائي في سرده لأحداث الرواية كثيراً من الأساليب السردية، التي اشتهر بها القاص الشعبي، كالتدخل في السرد، واستخدام الصيغ الجاهزة، واقتران النثر بالشعر، وغيرها من الأساليب التي تُعدُّ من لوازم السرد الشفاهي لدى رواة السير الشعبية.

ويلاحظ أن الرواية خلت من مرحلتي (الاعتراف القومي) و(الاعتراف الكوني) وهما وحدتان وظيفيتان تشكلان – حسب رأي محمد رجب النجار – إلى جانب الوحدات الخمس الأخرى «الأعمدة السبعة التي لا يقوم البناء أو المعمار الفني للسيرة، أي سيرة بدونها على الإطلاق، إلى جانب المقدمة السياقية، والخاتمة الاختيارية التأكيدية»[63].

وأرى أن خلو الرواية من هاتين المرحلتين لا يؤثر شيئاً على الشكل الذي ارتضاه الروائي لروايته، وهو الشكل الشعبي للسيرة، ويمكن تبرير ذلك ببعض البراهين، هي:

1 - إن نتائج مرحلتي (الاعتراف القومي) و (الاعتراف الكوني) تكاد لا تختلف عن نتائج مرحلة (الاعتراف الديني)، التي تتمثل في نجاح البطل في تقويم الإساءة، والانتصار على العدو؛ الذي هو عدو خارجي في المراحل الثلاث، فضلاً عن اشتراك المراحل الثلاث في أغلب السمات، الأمر الذي يمكن معه أن تحل مرحلة مكان أخرى، وهو ما حصل فعلاً في الرواية، حيث حلّت مرحلة (الاعتراف الديني) محل مرحلتي (الاعتراف القومي) و (الاعتراف الكوني).

2 - تتصف مرحلة (الاعتراف القومي) بالنزعة القومية العربية للبطل، وهذه المرحلة لا تتفق مع بعض السير الشعبية، كسيرة الظاهر بيبرس، التي يرجع بطلها الظاهر بيبرس إلى أصول تركية(64). فإذا كانت هذه المرحلة لا تُعدُّ وحدة وظيفية ثابتة في كل السير الشعبية، فلا شك أن عدم وجودها في الرواية لا يحط من الشكل السيري الذي ارتضاه الكاتب لروايته، فضلاً عن أن خلو الرواية من هذه المرحلة أمر وارد وأكيد؛ كون بطلها لا ينتمي إلى أصول عربية(65).

3 - تتصف مرحلة (الاعتراف الكوني) بأنَّ «حروبها كونية عالمية، يشترك فيها الجن والإنس وإنّ كان العنصر المهيمن هو حروب السحر والكهنة وعلوم الأقلام...»(66). ولعل عدم انسجام هذه المرحلة بسماتها العجائبية مع العصر الذي كتبت فيه الرواية(*)، هو الذي حمل الروائي على إغفالها، ناهيك عن تأثيرها السلبي - لو وجدت - على هدف الرواية.

تعكس الرواية مرحلة (التأثر الواعي) بالتراث، فالروائي تعمد إيراد المضمون التاريخي، واحتذاء الشكل الشعبي للسيرة؛ ذلك أنَّ «ذيوع الشكل السيري في الرواية التاريخية الحالية مرده إلى حد ما أن أهم أنصاره يرغبون في أن يجابهوا الحاضر بشخصيات نموذجية كبيرة ذات مثل عليا إنسانية بوصفها أمثلةً، وبوصفها رواد نضالات الحاضر الكبيرة الذين أعيدوا إلى الحياة»[67]. وهو ما سعى إليه باكثير في هذه الرواية؛ وذلك «نتيجة للظروف السياسية الخطيرة التي تمر بها المنطقة العربية في تلك الفترة وخاصةً ضياع فلسطين في عام 1948م، نرى باكثير يتفاعل مع هذه الأحداث السياسية، ويخرج روايته الرائعة (واإسلاماه) تروي قصة البطل (قطز) ودحره جيوش التتار في موقعة (عين جالوت) وتمثل هذه الرواية صرخة استنجاد للأمة لترفع راية الجهاد من جديد لتحرير فلسطين»[68]. وهنا يمكن القول: إن الأسباب التي وقفت وراء ظهور السير الشعبية، هي الأسباب نفسها التي دفعت باكثير لكتابة هذه الرواية، فالوضع السائد في المجتمع العربي الإسلامي عند كتابة الرواية لا يختلف كثيراً عن الوضع الذي كان سائداً في المجتمع العربي الإسلامي إبّان ظهور هذا النوع من السير، فهو وضع مزري، يتصف بضعف سلطة العرب، وسيطرة الأجنبي على بلادهم. وعموماً فالرواية تاريخية، لكنها ليست من النوع الذي يُعنى بسرد وقائع التاريخ وشخصياته، أكثر من عنايته بإسقاط الماضي على الحاضر، وهنا يَكْمُنُ التوظيف الفني للتاريخ في هذه الرواية.

الهوامش

(1) فاروق خور شيد، السير الشعبية العربية، عالم الفكر، الكويت، ع 2، 1988، ص 249.

(2) عبدالله إبراهيم، السردية العربية - بحث في البنية السردية العربية للموروث الحكائي العربي، المؤسسة العربية، بيروت، ط 2، 2000، ص 155.

(3) فاروق خورشيد، مرجع سابق، ص 264.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص 276 ، 277.

(5) محمد أبو الفتوح العفيفي، البطولة بين الشعر الغنائي والسيرة الشعبية - عنترة بن شداد أنموذجاً، إيتراك، القاهرة، ط1، 2001، ص 312.

(6) ينظر: عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص 175-180. وللمقارنة ينظر: نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، ص 30، وما بعدها.

(7) ينظر: محمد رجب النجار، الأدب الملحمي في التراث العربي، جذور، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ع 5، 2001، ص 159، 160.

(8) المرجع السابق، ص 162.

(9) ينظر: المرجع السابق، ص 162، 163.

(10) المرجع السابق، ص 167.

(11) طلال حرب، بنية السيرة الشعبية وخطابها الملحمي في عصر المماليك، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط 1، 1999، ص 63.

(12) عبدالله إبراهيم ، مرجع سابق، ص 182.

(13) سيرة سيف بن ذيزن، مكتبة التربية، بيروت، ط 1، 1984، ج 1، ص 47.

(14) علي أحمد باكثير، واإسلاماه، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، د. ط، د. ت، ص 10.

(15) محمد رجب النجار، مرجع سابق، ص 168.

(16) طلال حرب، بنية السيرة الشعبية، ص 188.

(17) نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار غريب، القاهرة، ط 3، 1981، ص 157.

(18) سيرة سيف بن ذي يزن، مرجع سابق، ص 40.

(19) الرواية، ص 13.

(20) الرواية، ص 13، 14.

(21) الرواية، ص 15.

(22) محمد رجب النجار، مرجع سابق، ص 169.

(23) ينظر: المرجع السابق، ص 169.

(24) الرواية، ص 37.

(25) الرواية، ص 36.

(26) سيرة سيف بن ذي يزن، مرجع سابق، ص 70.

(27) الرواية، ص 49.

(28) الرواية، ص 132.

(29) ينظر: عبدالمحسن طه بدر، تطور الرواية العربية الحديثة في مصر (1870-1938)، دار المعارف، مصر، ط 4، د. ت، ص 98.

(30) الرواية، ص 80، 81.

(31) أحمد الهواري وقاسم عبده قاسم، الرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث، دار المعارف، القاهرة، 1979، ص 36.

(31) عبدالله إبراهيم، مرجع سابق، ص 186.

(32) محمد رجب النجار، مرجع سابق، ص 170.

(33) الرواية، ص 113.

(34) الرواية، ص 131.

(35) الرواية، ص 155.

(36) طلال حرب، بنية السيرة الشعبية، ص 148.

(37) محمد رجب النجار، مرجع سابق، ص 170.

(38) الرواية، ص 159.

(39) الرواية، ص 159.

(40) الرواية، ص 160.

(41) عبدالله إبراهيم، السردية العربية، ص 1881.

(42) محمد رجب النجار، مرجع سابق، ص 171.

(43) الرواية، ص 166.

(44) طلال حرب، بنية السيرة الشعبية، ص 88.

(45) الرواية، ص 197.

(46) طلال حرب، بنية السيرة الشعبية، ص 89.

(47) محمد رجب النجار، مرجع سابق، ص 172.

(48) الرواية، ص 202.

(49) عبدالله إبراهيم، السردية العربية، ص 188.

(50) محمد رجب النجار، مرجع سابق، ص 175.

(51) المرجع السابق، ص 175.

(52) الرواية، ص 213.

(53) تغريبة بني هلال، دار الكتب، بيروت، د. ط، د. ت، ص 189.

(54) محمد رجب النجار، مرجع سابق، ص 176.

(55) ينظر: المرجع السابق، ص 175، 176.

(56) الرواية، ص 214.

(57) الرواية، ص 215.

(58) ينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة، مصر، ج 7، ص 72، وما بعدها .

(59) طلال حرب، أولية النص- نظرات في النقد والقصة والأسطورة والأدب الشعبي، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط 1، 1999، ص 191.

(60) ينظر: ابن تغري بردي، مرجع سابق، ص 72-93.

(61) أحمد الهواري وعبده قاسم عبده، مرجع سابق، ص 91.

(62) طلال حرب، بنية السيرة الشعبية، ص 67.

(63) محمد رجب النجار، مرجع سابق، ص 165.

(64) ينظر: ابن تغري بردي، مرجع سابق، ص 94.

(65) المرجع السابق، ص 72.

(66) محمد رجب النجار، مرجع سابق، ص 173.

(*) صدرت في عام 1949م.

(67) جورج لوكاش، الرواية التاريخية، تر. صالح جواد الكاظم، وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص 442.

(68) أبو بكر البابكري، فن الحوار والوصف في رواية الثائر الأحمر، اليمن الجديد، وزارة الإعلام والثقافة، صنعاء، ع 11، نوفمبر 1988، ص 30.

النادرة في الأدب العربي

سليمان الطالي (*)

تمهيـد:

ليس من شك في أنَّ مصادر التراث العربي[1] قد حفلت بالنوادر والطرائف التي تثير السخرية والضحك والتسلية، حيث مثلت - هذه المصادر - رافداً ضخماً من روافد النوادر العربية في الأدب العربي القديم، فضلاً على أنها حفلت بالأسباب والوظائف التي من أجلها كتب مؤلفوها نوادرهم، كما أنَّ مقدمات كتبهم تشير إلى بيان أهمية المزاح والفكاهة في الترويح عن النفس «فمازال العلماء والأفاضل تعجبهم المُلح، ويهشون لها، لأنها تجمّ النفس، وتريح القلب من كد الفكر»[2]. كما وضعوا للملح والنوادر أصولاً وفصولاً لا يجوز الخروج عنها «ولاختيار المطايبات والمداعبات وما انخرط في سلكها من الملح والمزح أصولٌ لا يُخرج فيها عنها، وفصول لا يخرج بها منها. وقد يُستندر الحارّ المنضج، والبارد المثلج؛ لأن إفراط البرد، يعود به إلى الضد»[3]. كما اهتموا وبينوا شروط المسامر والمنادر، وغير ذلك مما يتعلق بخصائص الملح والنوادر.

(*) العرائش - المغرب.

1 - مفهوم النادرة:

لمصطلح النادرة تعريفات متعددة ومتباينة، فمجدي وهبة يعرفها كالتالي: «نادرة، طُرفة anecdote سرد قصير لحادثة طريفة، شيقة أو متعلقة بشخص من الأشخاص المعروفين. إن النوادر والمُلح: كتابات وأقوال وأحاديث تتميز بالطرافة والتسلية»[4]. فمن خلال هذا التعريف نجد مجدي وهبة يرادف بين النادرة والطرفة، وهو الرأي نفسه الذي نعثر عليه عند «جبور عبدالنور»، حينما يسوق تعريفه للطرفة بقوله: «الطرفة anecdote: نادرة، ملحة، حكاية صغيرة تبعث على الانشراح والضحك بما تتضمنه من فكاهة أو غرابة خارجة عن الكلام المألوف»[5].

وإذا ما انتقلنا من المعاجم اللغوية العربية إلى الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة نجد النادرة عند المستشرق شارل بيلا (Charles Pellat) لا تخرج عن مفهوم النكتة أو المُلحة أو الفكاهة مما يُذكر في المجالس الخاصة، أو في المجالس العامة ويستدعي الضحك[6].

وهي عند الباحثين «إبراهيم بن الصالح» و«هند بن صالح الشويخ»: «الخبر الطريف، أو القصة المستملحة التي تثير في السامع أو القارئ عجباً، أو دهشة، أو ابتسامة، أو ضحكاً. وغايتها التسلية أو الاستمتاع بما يُحكى أو النقد والسخرية والوعظ والإصلاح»[7].

من خلال هذه التعريفات نخلص إلى أنَّ النادرة جنس أدبي سردي طريف، يندرج ضمن الأدب الهزلي الساخر، الذي يتميز عن الأدب الجاد، غايته الأساس إمتاع السامع أو القارئ بتسليته، وانتزاع ضحكته. وهذا الجنس الأدبي تكون أحياناً غايته الوعظ والإصلاح، والنقد والسخرية.

إنَّ الخطاب الساخر في النادرة خطاب متعدد الدلالة، ينزع نحو التقاط الشاذ، وتصوير الهامشي، والطبقات المختلفة من المجتمع؛

كنوادر البخلاء، ونوادر الأعراب، ونوادر الطفيليين، ونوادر الحمقى والمجانين، ونوادر المعلمين، ونوادر اللغويين، ونوادر الفقهاء، ونوادر الشعراء، ونوادر النساء ، ونوادر الخلفاء والأمراء والقوّاد، وغيرها.

2 - نشأة النادرة وتطورها:

يُعَدُّ الجاحظ المؤسس الحقيقي للنادرة في التراث العربي القديم، فهو الذي أدخلها إلى دوحة الأدب المكتوب بعدما كانت تتداول شفهياً قبله، وهو الذي أرسى خصائصها الفنية العامة. وقد أجمع الدارسون على اعتبار كتابه «البخلاء» نصاً تأسيسياً لهذا الجنس الأدبي. يقول الأستاذ توفيق بكار في هذا الصدد: «لا جدال في أنَّ (كتاب البخلاء) و(كليلة ودمنة) قبله، و(مقامات الهمذاني) بعده، من النصوص الأمهات تلك التي تدشن في الأدب أشكالاً كبرى، وهو لذلك يمثل في تاريخ الكتابة العربية لحظة حاسمة، لحظة تحوّل الضحكة الشعبية إلى شكل أدبي شكل النادرة، فهو الذي أسس هذا الفن وعرّف بأصوله»[8].

غير أن كتاب البخلاء لا يتضمن النوادر فقط، بل يضم إلى جانبها ضروبا متنوعة من أجناس الكلام أهمها الخبر، والرسالة، والوصية، وبعض الملتقطات والأخلاط والأحاديث الهزلية.

لقد ارتبطت النادرة في بداية ظهورها بالواقع اليومي المعيش، وبالنشاط اللغوي المتداول، فالتقطت الغريب والشاذ والهامشي، وخاضت في مجال القيم والأعراف والتقاليد بالنقد تارة، وبالسخرية تارة أخرى، غايتها الأساس الهزل، والاستملاح، وإثارة الضحك في المستمعين أو المتلقين.

إنَّ البحث عن أصول الأجناس القصصية في النثر القديم عموما، والنادرة على وجه الخصوص، قد لا يفضي بنا إلى نتائج ملموسة؛ ذلك إنَّ جلّ ما يمكن التوصل إليه قد لا يعدو أن يكون رجما بالغيب، مثله في

ذلك مثل البحث عن أصول الشعر الجاهلي؛ فالنتائج التي توصل إليها معظم الدارسين عن أصول مدونة الشعر العربي القديم غير واضحة[9]، بل لا تعدو في أحسن الأحوال أن تكون افتراضاً، لأنها لم توصل إلى حقائق يمكن الجزم بها، ولهذا صحّ الاعتراف بأن: «أصول هذا الأدب قد هربت منا لسوء الحظ»[10]. فمحمد القاضي مثلاً في بحثه عن أصل الخبر الأدبي في التراث العربي القديم، توصل إلى النتيجة نفسها التي انتهى إليها الدارسون في البحث عن أصول الشعر، وهي القول بأن الأصل «مندسّ في منطقة غائمة غابرة»[11]. هذه النتيجة قد أسلمته إلى خطة منهجية أخرى وهي بدل أن يصرف اهتمامه إلى البحث عن الأصل الذي لا يفضي إلى أي نتيجة علمية حاسمة، نجده يحوّل مركز الاهتمام إلى التحولات التي تطرأ على بنية الخبر في مسيرته التاريخية، من أجل استخلاص القواعد والقوانين العامة التي تضبطه وتتحكم فيه.

لم يهتم محمد القاضي بالبحث عن «النص الأصلي» الذي انحدرت منه الأخبار، بل اهتم بـ «دراسة التغيرات المتتابعة التي أجريت عليه واستخلاص القوانين العامة التي خضعت لها»[12]. ولعل النهج الذي سلكه في دراسة الخبر، يوضح بعض الجوانب التي تيسّر البحث في أصول الأجناس القصصية التراثية ومنها على سبيل التمثيل لا الحصر: الحكاية والمقامة والنادرة. فإذا كانت النادرة جزءا لا يتجزأ من منظومة الأخبار الأدبية، فإنَّ الحديث عن جذور نشأتها لا يفضي بنا، مثلها مثل الخبر إلى نتائج حاسمة، مادام يجمعهما (الخبر والنادرة) أكثر من رابط كما يذكر - الباحث فرج بن رمضان -: رابط التسمية، ورابط السند، ورابط القصصية[13]. بيد أنَّ الميزة التي تميزهما هي «الهزلية»، واستدعاء السخرية، وإثارة الضحك، وما تشترطه من بلاغة مخصوصة موجبة لإضحاك المتلقي.

تأسيساً على ذلك يصحّ القول: إنَّ كل نادرة خبر، وليس كل خبر نادرة. وبعبارة أكثر وضوحا يمكن الجزم بالقول، بأنَّ كل نادرة لا تخلو

من خبر في تكوينها النصي، ونسيجها النوعي، لكنَّ طبيعة هذا الخبر وسمته الخصيصة هي «الهزلية»، وهي السمة المائزة بينهما، كما أنّها الخاصية الجوهرية التي تميز الخطاب الساخر عن غيره من أجناس السرد العربي القديم.

إنَّ تداخل وتمايز النادرة عن الخبر، لا يمنعنا من تأكيد وجود علاقة وطيدة بين الحديث النبوي والنوادر التي تتصدر بالسند. ومن المرجح جداً أن تكون النادرة قد انحدرت مباشرة من حيث بنيتها الشكلية من مدونة الحديث النبوي، وأنَّها بالتالي تربطها به علاقة اتصال وانفصال معاً على أكثر من مستوى، وهي العلاقة نفسها الرابطة بين جميع الأجناس القصصية العربية القديمة والنص الديني (القرآن الكريم، والحديث النبوي).

إن وظيفة السند في النوادر العربية(*)، تختلف عن وظيفته في الحديث النبوي، كما تختلف وظيفته أيضاً عن الخبر التاريخي. ولهذا استقلت وظيفة السند في النوادر عن وظائفه في مجالي الحديث النبوي، والخبر التاريخي، لتنتمي إلى مجال الأدب.

يحيل السند في الحديث النبوي، والخبر التاريخي، إلى أشخاص حقيقيين معروفين في الواقع. أما السند الذي يتصدر النوادر فقد زاوج بين الإحالة على الواقع وإن بشكل محدود، والإحالة إلى المتخيل في أغلب الأحيان. لقد كان الجاحظ يعمد في أحيان كثيرة إلى الاستهزاء والسخرية من السند والقارئ معاً، حيث إنّ سخريته تستبطن الكثير من الدلالات التي تحتاج إلى التأويل، مثل قوله: «ولقد خبّرني خبّاز لبعض أصحابنا»[14] «حدثتني امرأة تعرف الأمور»[15].

إذا كنا قد اهتدينا -ولو جزئياً- لتفسير أصول النادرة، وتداخلها وتمايزها عن الأحاديث النبوية والأخبار، فإنَّ ذلك لن يثنينا عن البحث

في كيفية انتقال النادرة وتحولها من طور الشفهية إلى الكتابية، ومن الارتجال إلى التقعيد، ومن اللاأدب إلى الأدب، حتى تتبين لنا الأصول التي انحدرت منها بجلاء.

في هذا السياق نجد الباحث «فرج بن رمضان»[16] يستلهم مفهوم «الملفوظ» من ميخائيل باختين ليفسر به كيفية تحول النادرة من طور الشفاهية إلى الكتابية، وهو مفهوم قد أثبت نجاعته ليس في مجال نظرية الأجناس الأدبية فحسب، بل في مجال أجناس الخطاب بصفة عامة، فهو:» بمثابة المعادل البنيوي لنظام الأدب كما تعد مقوماته في شتى الخطابات بمثابة المعادل البنيوي لمقومات الأجناسية في الخطاب الأدبي وهو أيضاً – وهاهنا الأهمية القصوى – ذو صبغة أجناسية.. ذلك أننا حتى في أسهل عملية تواصل وأدخلها في الشأن العادي اليومي، لا نتكلم بكلمات ولا بجمل مفردة أو مؤلفة بل بملفوظات»[17].

وعلى أساس هذا المفهوم، حاول فرج بن رمضان تفسير تحول جنس النادرة من الشفاهية إلى الكتابية في ثلاثة مقامات تلفظ : مقام التندر، ومقام القص، ومقام الحكاية.

أولاً – مقام التندر: يُعَدُّ دافعاً أساسياً لظهور النادرة سواء كان لغوياً، أو غير لغوي؛ أي سواء كان صادراً عن مجال التداول الشفهي، أو صادرا عن حركة أو فعل أو هيئة أو مظهر يثير الضحك. إن النادرة بهذا الاعتبار، تبلورت في أفق تحويل مقام التندر من سياق شفهي واقعي يُتداول في الحياة اليومية، إلى سياق كتابي أدبي يُقرأ ليعلم ويُمتع ويُفيد.

ثانياً – مقام القص: يعتبر مقام القص حافزاً أساسياً لظهور النادرة؛ ونقصد بذلك أنَّ مقام القص الديني كان منهلاً خصباً يمتح منه القصاص مادة نوادرهم. ولهذا لجأ الجاحظ بحسه الفني المرهف إلى التقاط أخبار ونوادر «المسجديين» من أهل البصرة – الذين جالسهم وتحدّث معهم واتخذ بعضهم أصدقاء له – ويعمل على صياغتها في

قالب فني رفيع، بعدما حوّلها من مقام المشافهة إلى مقام الكتابة، ومن اللاأدب إلى أدب، يقول فرج بن رمضان: «وكأني بهذا المتح المباشر من مقام القص قد يسّر على الجاحظ إلى حدّ لا يستهان به عملية التحويل الكتابي الأدبي فجاءت قصة المسجديين...، من أشدّ القصص المركبة في الكتاب إحكام وضع، أو قل وضوحا وبساطة في طريقة التركيب»(18).

ثالثاً - مقام الحكاية: والمقصود صنعة الحاكي أو المحكي أيّا كان؛ سواء محاكاة ألفاظ مختلف الأقوام والأجناس مع مخارج كلامهم، أو محاكاة فعل أو حركة أو هيئة صادرة عن شخص حقيقي أو متخيّل، أو محاكاة صوت حيوان أو غيره.

إنّ الأهمّ في الحكاية هو كيفية تأدية الأدوار من قِبَل الحاكي وتقمص الشخصية المحكية. ولعلّ الجاحظ - عندما سعى إلى نقل كلام الحاكي وتصويره فنياً - فإنَّه قد سعى - في حقيقة الأمر - إلى تنميط مزدوج؛ «الحاكية بصنعته في مقامه ينمّط اليمني أو الخراساني أو الأعمى، والجاحظ بنسق تفكيره وطريقة تصويره ينمّط الحاكية نفسه ومقامه»(19).

لقد كان الجاحظ - وهو يلتقط عيّنات دالّة من شخوص نوادره من المجتمع، ومن المحكي الشفهي، ومن الأخبار والحكايات والروايات، التي جمعها الأصمعي وأبو عبيدة وغيرهما من رواة الشعر والأخبار، يعيد صياغتها وإنشاءها بأسلوبه الخاص، فهو إن لم يكن مبتدع هذه الأخبار والنوادر، فهو بلا شك مَنْ جمعها وأعاد تأليفها من جديد بالحذف، والتعديل، والتحويل، والصياغة.

وتأسيساً على ذلك، واستناداً إلى البحث والتنقيب في التراث العربي على **أنواع النوادر والموضوعات التي تدور حولها**، وضعنا أيدينا على نوادر تتمحور حول موضوعات متعددة ومختلفة، وتجري على لسان شخصيات متباينة، فهي ليست مقتصرة على البخلاء فقط، بل

تتعداه لتشمل الحمقى والمغفلين والطفيليين والمتنبئين والشعراء والكتاب واللغويين والنحاة والفقهاء والعلماء والقضاة والمعلمين، بل إنها تطول حتى الشخصيات التاريخية المعروفة من خلفاء وأمراء وولاة وغيرهم، وتجري على لسان شخصيات مختلفة ومتعددة.

تطول موضوعات النوادر إذن مختلف الطبقات الاجتماعية على اختلاف المراتب والطبقات، بحيث تصورهم تصويراً لا يخلو من سخرية وهزل، كما تعالج مضامين متعددة؛ اجتماعية، وجنسية، وسياسية، ودينية[20]، وتعكس مرجعيات حقيقية وواقعية، كالوقائع والأحداث الاجتماعية واليومية، كما تعكس مرجعيات ثقافية متعددة؛ بتصويرها لأنماط التفكير عند مختلف الطبقات الاجتماعية، وعقائدها وأخلاقها وسلوكها، وتنأى عن «الخارق» أو «العجائبي».

لقد نحت النوادر العربية منحى إعادة تشكيل المرجعيات الواقعية والثقافية وإدراجها في السياقات النصية، كما أنَّ غنى إمكاناتها التصويرية توهم المتلقي بأنَّها نظيرة العوالم الحقيقية، غير أنها - في حقيقة الأمر - تعمل على تمزيق العالم الحقيقي، وإعادة تشكيله بما يوافق حاجاتها الفنية والنوعية معا، دون أن تتخلى في الوقت نفسه عن وظيفتها التمثيلية.

3 - **الخصائص العامة لجنس النادرة:**

تتمظهر النادرة من حيث بنيتها الشكلية، بوصفها شكلاً بسيطاً، يختلف عن المركب، كالمقامة والحكاية على سبيل التمثيل لا الحصر. من هنا يحق لنا التساؤل: ماذا نقصد بالشكل البسيط للنادرة الذي يقابله المركب؟

لعل الدارس المتمحص في النوادر العربية، يجدها تدخل ضمن الأشكال السردية السهلة[21]، التي تتميز بخصائص كثيرة أهمها:

1 - بساطة لغتها والتي تبتعد عن مظاهر التصنع والتكلف والتنميق الزخرفي، وبلاغة المحسنات بصفة عامة، لتقترب من الأسلوب المباشر العاري من الزخرف.

2 - وحدة الحدث وبساطته في النوادر يجعله يبتعد عن التشعبات الكثيرة، التي تقتضي المرور بفضاءات متعددة مكانية وزمانية. كما يعتبر عنصراً حيوياً يوهم بالواقعية، وهو ما يقتضي استحضار أحداث تقترب من الواقع، والاستناد على شخصيات تاريخية و«نمطية»، للتأثير في السامع أو المتلقي وحثه على اتخاذ موقف ما.

3 - سهولة العناصر الحكائية في النوادر تشمل الشخصيات والأمكنة والأزمنة، حيث تبتعد النوادر عن كثرة الشخوص وتكتفي بشخصية رئيسة يتمحور حولها الحدث، كالبخيل، والأعرابي، والأحمق والمجنون، وغيرهم. كما تبتعد عن التفصيل في الفضاء المكاني بوصفه، وعدم الالتفات إليه إلا نادراً وبلمحة خاطفة. كما يغيب في متونها تفصيل الحديث عن الزمان وتعاقباته وإيحاءاته ودلالاته.

4 - تتميز النوادر العربية بالتركيز والإيجاز من خلال حدث، أو شخصية، أو مشهد، كما تتسم بالاقتصاد في القول بدل التفصيل، وإلى الإيحاء بدل التقرير، إنَّ: «كلّ جملة سردية في النادرة تحمل على الإيقاع السريع لحكاية لا تكاد تبتدئ إلا لكي تنتهي»[22].

تلك هي أهم المقومات والملامح التي تميز النادرة عن غيرها من الأجناس الأدبية، التي تجعلها شكلاً سردياً بسيطاً، تختلف عن المقامة والحكاية في الأدب القديم، وعن القصة والرواية في الأدب الحديث، باعتبارها أشكالاً مركبة.

هذه العناصر مجتمعة تجعل النادرة وإنّ صنفناها ضمن الأشكال السردية البسيطة ترقى إلى مستوى الجنس، بحيث تتميز بعناصر ثابتة وأخرى متغيرة، سنعمل على إبرازها على الشكل التالي:

1 - **البنية الحكائية**: وهي تعتبر بمثابة الثابت الجوهري في كل عمل سردي، سواء كان واقعياً، أو تخييلياً، أليفاً، أو غريباً، عجيباً أو أسطورياً وهي تشكل الثابت النوعي في جميع النوادر العربية، وتتمركز حول وظيفتين أساسيتين: الحدث والشخصية، بينما تبقى الوظيفتان الأخريان (الزمان والمكان) غير فاعلتين فيها، ويظل حضورهما باهتا وخافتاً.

تتميز البنية الحكائية في النادرة عموماً، التي قوامها الحدث والشخصية الفاعلة فيها بالبساطة والإيجاز، كما تتميز بالانسجام والدينامية، حيث تشكل الثابت النوعي دون غيره من العناصر الأخرى التي يحتويها السرد.

2 - **السرد القصصي**: يُعَدُّ السرد القصصي في النوادر العربية مقوّماً جوهرياً فيها[23]، سواء ركز المؤلف على الحدث، أو الشخصية، حيث ينحو نحو الإيجاز في القص، والاقتصاد في القول، بدل التفصيل والإسهاب؛ لأن الأسلوب القصصي فيها، يسعى إلى الإيحاء بدل الخوض في التفاصيل، وإلى الإشارة بدل «العبارة»، وإلى التصوير بدل التقرير، وهو يشكل أهم ملمح أسلوبي فيها.

3 - **الهزلية**: يجمع الدارسون المعاصرون الذين قاربوا نوادر بخلاء الجاحظ على أنَّ «الهزلية» مقوم أساسي في النادرة. وقد اعتبرها فرج بن رمضان مرادفة «للنادرية» أو الطرافة، وما تشترطه من بلاغة مخصوصة موجبة لإضحاك المتلقي[24]. فالتصوير الهزلي في النوادر يعتمد الوصف الساخر الذي ينحو نحو المبالغة، إذ يعمد فيه صاحبه إلى إبراز نقص أو عيب، وتأكيده على سبيل الدعابة والمزاح، أو التهكم والسخرية والنقد.

ثم إنَّ الخطاب الساخر في النوادر العربية يتعالق مع عدة سمات تستدعيها نصوصها، كالهزل، والفكاهة، والتهكم، والسخرية،

وكل آليات الضحك التي تستخدمها النوادر والقائمة على الطرافة، فـ: «القاسم المشترك بين جميع أصناف النوادر هو «الطرافة»؛ فهي ملتقى السمات والثابت النوعي لجنس النادرة، إذ لا تستغني النادرة عن الفكاهة وتفجير الضحك»[25].

لقد مثلت الطرافة أحد المكونات الجمالية التي لجأ إليها الجاحظ في صناعة النادرة. وأحد الأدوات الفنية التي استعان بها على الهزل والسخرية[26]. يقول في تقديمه لكتاب (البخلاء): «ولك في هذا الكتاب ثلاثة أشياء: تبيّن حجّة طريفة، أو تعرّف حيلة لطيفة، أو استفادة نادرة عجيبة. وأنت في ضحك منه إذا شئت وفي لهو إذا مللت الجدّ»[27].

4 – **العبارة الختامية**: تنتهي جلّ النوادر العربية بعبارة ختامية تعمل على تفجير الضحك والموقف الطريف، ولهذا اعتنى المؤلفون القدامى بخواتمها؛ لأنَّ صدى وقعها على الآذان يبقى أطول فترة ممكنة، لكونها تشكل ذروة هذا الجنس الأدبي، وربما كان تذكرنا للنادرة بسماع خاتمتها أقرب عن تذكرنا لها عند ذكر مقدمتها.

5 – **السند**: هو سلسلة الرواة الذين ينقلون متن النادرة، وهو يُعَدُّ مقوما أساسياً في النوادرالعربية غير أنَّ حضوره ليس ضرورياً وإلزامياً، لأننا نرصد غيابه في الكثير منها. ولهذا يحق لنا نعته بـ «السمة المهيمنة»؛ باعتباره ليس عنصراً حاضراً في الكثير من النوادر فقط، بل عنصراً مهيمناً.

إنَّ لجوء المؤلفين القدامى إلى تصدير أخبارهم ونوادرهم بالسند يُعَدُّ «خطة فنية» التزم بها الكثير منهم، تأثراً بالسياق الحضاري الذي أنتجها، واقتداءً بعلم الإسناد في الحديث النبوي، بهدف التأثير في القارئ، وإقناعه بصدق ما يرويه، وبهذا: «يصبح الإسناد في الأخبار الأدبية جزءاً لا يتجزأ من استراتيجية الخطاب؛ إذ إنه وسيلة يتوخاها

المؤلف لجعل القارئ يقرأ المتن على نحو مخصوص ويتنبه فيه إلى جوانب محددة، وبهذه الصورة يغدو الإسناد مقوماً من مقومات خطاب الخبر. فيجوز لنا أن نرى فيه (عملاً) قد لا يصله بالواقع التاريخي رابط، ولكنه موجود استجابة لسنة من سنن الكتابة، واندراجاً في أفق انتظار معين»[28].

يتضح من خلال هذا القول أنَّ مراعاة أفق انتظار القارئ هو الذي يحدد استراتيجية الخطاب والكتابة عند المؤلفين القدامى، لإقناع القارئ، واندراجه في تقليد راسخ متأثر بعلم الحديث النبوي حتى كأنَّ ما يروونه من نوادر وأخبار يضارع الحديث النبوي، وما على القارئ إلا الاقتناع والتصديق.

إنَّ هذه الخطة التي سلكها مؤلفو النوادر في التأثير على القارئ تُعَد الوظيفة الأولى التي يتوخونها أمَّا الوظيفة الثانية التي يسعون إلى تحقيقها، فهي الاعتراف من لدن القراء بسعة اطلاعهم وهم يسردون أخبار الرواة، وظروف الرواية، كما يهدفون من خلال هذه الوظيفة إلى إلقاء العهدة على الغير، وتبرئة ذمتهم فيما يروونه.

6 – صورة اللغة:

إذا كان الجاحظ هو أول من أرسى أصول نقد النادرة في التراث العربي، فإنَّ ما خلفه من آراء وملاحظات في هذا الصدد – على الرغم من قلتها – يشكل لبنة أساسية في مقاربة هذا الجنس الأدبي، ورؤية نقدية أولية في تحديد سمات بلاغة النادرة[29]، التي تختلف عن بلاغة الشعر.

فالجاحظ ينبهنا على ارتباط النادرة بصاحبها؛ فسرد أي نادرة لابد أنْ يراعي اقتران الكلامِ بصاحبه وبمستواه الاجتماعي لأنه لا يخضع لصوت الكاتب خضوعاً تاماً[30]، فهناك اختلاف بيّن

بين المستويات الاجتماعية واللغوية في المجتمع العباسي؛ فلغة الأعراب تختلف عن لغة المولدين، ولغة العلماء والأمراء والفقهاء والقضاة... تختلف عن لغة العامة من الناس، ولهذا وجب اقتران الكلام واللغة بالشخصية المتكلمة، دون تعديل أو تنقيح، ودون اللجوء إلى الإعراب؛ لأن ذلك يفسد حرارة النادرة، ويجعلها باردة فاترة(31). إنّ الجاحظ كان يلحّ على ارتباط النادرة بالمستوى الاجتماعي لصاحبها وبلغته وكلامه على النحو الذي ينطق به، حتى يستطيبها القارئ لصورتها اللغوية، التي تجاي في فخامة اللغة، وفصاحة الألفاظ ، وصرامة الإعراب؛ أي: « إن اللغة المصورة تصبح جزءاً من بلاغة النادرة، وستفقد تأثيرها الفني لو عمد السارد إلى إدخال صوته في أصوات شخصياته»(32).

ولا ترتبط صورة اللغة باللغة المصورة فحسب؛ أي: بلغة صاحبها، وإنما ترتبط بالشخصية التي نسبت إليها النادرة كذلك، وهو ما يعد سمة مكونة لجنس النادرة وبلاغتها(33). فإذا تعلق الأمر بشخصية مرحة كأبي نواس، فإن ذلك يضاعف من قوة الاستجابة للنادرة. أما إذا تعلق الأمر بشخصية بغيضة، فقدت النادرة حرارتها وقيمتها، وصارت باردة(34).

لم يكتف الجاحظ – وهو يضع الأصول العامة لجنس النادرة ولبلاغتها المخصوصة بصورة اللغة، والطاقة الإيحائية – باسم الشخص الذي تسند إليه النادرة، بل أشار في مناسبات عدة إلى سمة جوهرية تميز بلاغتها وهي «اللحن»(*)، وقد فصل الجاحظ فيها تفصيلا دقيقا، إلى درجة تدفع القارئ إلى التساؤل عن سر اهتمام الجاحظ بها، وسر الاقتران بين النادرة واللحن.

إنَّ الإجابة يقدمها الجاحظ في نص سبق الاستشهاد به – أعلاه –، كما يقول في موضع آخر: «وأنا أقول إنّ الإعراب يفسد نوادر المولّدين،

كما أن اللحن يفسد كلام الأعراب، لأنّ سامع ذلك الكلام إنما أعجبته تلك الصورة، وذلك المخرج، وتلك اللغة، وتلك العادة، فإذا أدخلت على هذا الأمر الذي إنما أضحك بسخفه، وبعض كلام العجمية، التي فيها حروف الإعراب، والتخفيف، والتثقيل، وحوّلته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحاء، وأهل المروءة والنجابة، انقلب المعنى مع انقلاب نظمه، وتبدّلت صورته»[35].

من خلال هذا النص، يتضح أن الانزياح عن قواعد اللغة في الإعراب، واللجوء إلى العجمة، واللهجات الحية، والرطانة، تضفي على النادرة قيمة جمالية وبلاغية، تعدمها في حال التزام الإعراب وتحامي اللحن[36]، ومن هنا نستنتج أن بلاغتها تكمن في خروجها عن قوانين البلاغة والفصاحة.

خلاصة القول، إن المعيار المتحكم في بلاغة الشعر والمتمثل في مراعاة الفصاحة والبلاغة، يفقد وظيفته في صناعة النادرة وبلاغتها، التي تقحم اللهجات الحية، والعجمة، وتمزج بين الجد والهزل[37]، وبين السامي والوضيع، فيما يشبه «التنوع الأسلوبي» المتعمد، الذي اعتبره باختين إحدى السمات الأساسية للأدب الساخر أو الأدب المضحك بجدّ[38].

الهوامش

(1) من مصادر التراث العربي التي وردت فيها الملح والنوادر والفكاهات: «البخلاء» و«البيان والتبيين» و«الحيوان» للجاحظ، «طبقات الشعراء» لابن المعتز، «الشعر والشعراء» و«عيون الأخبار» لابن قتيبة، «ذيل الأمالي والنوادر» لأبي علي القالي، «الإمتاع والمؤانسة» و«الهوامل والشوامل» و«الذخائر والبصائر» للتوحيدي، و«يتيمة الدهر» و«ثمار القلوب» للثعالبي، «الأغاني» للأصفهاني، «البخلاء» و«التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم» للخطيب البغدادي، «العقد الفريد» لابن عبدربه، «الأمثال» للميداني، «معجم الأدباء» لياقوت الحموي، «نثر الدرّ» للآبي، «جمع الجواهر في الملح والنوادر» و«زهر الآداب وثمر الألباب» لإبراهيم الحصري القيرواني، «محاضرات الأدباء» للراغب الأصفهاني، «أخبار الحمقى والمجانين» و«أخبار الظراف والمتماجنين» و«الأذكياء» لابن الجوزي، «المستطرف من كل فن مستظرف» للأبشيهي، «نهاية الأرب» للنويري، إلى غير ذلك من كتب التراث التي اهتمت بالنوادر.

(2) ابن الجوزي: «أخبار الحمقى والمجانين»، تحقيق: د. عزيزة فوال، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2006، ص: 24.

(3) إبراهيم الحصري القيراواني: «جمع الجواهر في الملح والنوادر»، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1987، ص: 7.

(4) مجدي وهبة: «معجم المصطلحات العربية»، مكتبة لبنان، ط 2، 1984، ص: 230.

(5) جبور عبدالنور: «المعجم الأدبي»، بيروت، ط 2، 1984، ص: 165.

(6) نقلاً عن: محمود المصفار: «بخلاء الجاحظ بين تعدد الخطاب وخطاب التعدد: مقاربة سردية في الهزل»، كلية الآداب بصفاقس، تونس 1998، ص: 41.

(7) إبراهيم بن الصالح وهند بن صالح الشويخ: «النادرة في بخلاء الجاحظ»، دار محمد علي، تونس، ط. 1، 2004، ص: 48.

(8) توفيق بكار: «جدلية الفرقة والجماعة»، مجلة فصول، المجلد: 4، يوليو، أغسطس، سبتمبر، 1984، ص: 189.

(9) بلاشير «تاريخ الأدب العربي»، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر دمشق/دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 2، 1984، ص: 423.

(10) محمد القاضي: «الخبر في الأدب العربي»، كلية الآداب منوبة، تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص: 175.

(11) نفسه.

(12) نفسه.

(13) فرج بن رمضان: «الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس: القصص»، دار محمد علي للنشر، صفاقس-تونس، ط: 1، يونيو 2001، ص: 95 إلى 98.

(*) إن موقف مؤلفي النوادر من السند ليس موحدا، فهناك من يلتزم به حينا، ويتركه حيناً آخر، كالأصفهاني في «الأغاني»، والجاحظ في «البخلاء» و«الحيوان» و«البيان والتبيين»، أما ابن عبد ربه في «العقد الفريد» فقد أعرض عنه إعراضاً يكاد يكون تاماً.

(14) الجاحظ: «البخلاء»، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف بمصر، ط 8، د- ت، ص:55.

(15) نفسه، ص: 114.

(16) فرج بن رمضان: «الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس: القصص»، ص: 123.

(17) نفسه، ص: 23 و24.

(18) نفسه، ص: 105.

(19) نفسه، ص: 107.

(20) صنف عبد الله البهلول نوادر الجاحظ في كتابه «الحيوان» حسب الموضوعات إلى ثلاثة أنواع : نوادر جنسية، ونوادر دينية، ونوادر سياسية. انظر: عبد الله البهلول: « في بلاغة الخطاب الأدبي: بحث في سياسة القول» مطبعة السفير الفني، صفاقس، ط 1، 2007، ص: 133.

(21) André Jolles, Formes simples, Edition de Seuil, Pris 1972.

(22) فرج بن رمضان: «الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس: القصص»، ص: 99.

(23) نفسه، ص: 98.

(24) محمد مشبال: «بلاغة النادرة»، أفريقيا الشرق، المغرب، ط 2، ص: 44.

(25) نفسه، ص: 39.

(26) الجاحظ: «البخلاء»، ص: 5.

(27) محمد القاضي: «الخبر في الأدب العربي»، ص: 333.

(28) محمد مشبال: «بلاغة النادرة»، ص: 45.

(29) نفسه، ص: 49.

(30) الجاحظ: «البيان والتبيين»، تحقيق وشرح: حسن السندوبي، ط. 1، 1926، ص: 110.

(31) محمد مشبال: «بلاغة النادرة»، ص: 49.

(32) نفسه، ص: 50.

(33) الجاحظ: «البخلاء»، ص: 7 و8.

(*) قال أبو بكر الأنباري رحمه الله: معنى قوله عز وجل **﴿ولتعرفنّهم في لحن القول﴾** أي في معنى القول، وفي مذهب القول، وأنشد للقتال الكلابي: ولقد لحنت لكم لكيما تفهموا * ووحيت وحيا ليس بالمرتاب. معناه: ولقد بينت لكم. واللحن - بفتح الحاء - الفطنة، وربما أسكنوا الحاء في الفطنة، ورجل لحن - بكسر الحاء -، أي فطن.

وحدثني أبو بكر عن أبي العباس عن ابن الأعرابي قال: يقال قد لحن الرجل يلحن لحنا- بتسكين الحاء- فهو لاحن إذا أخطأ، ولحن يلحن لحناً - بفتح الحاء- فهو لحن إذا أصاب وفطن.

وحدثني أيضا قال حدثنا إسماعيل بن إسحاق قال أخبرنا نصر بن علي قال أخبرنا الأصمعي عن عيسى بن عمر قال: قال معاوية للناس: كيف ابن زياد فيكم؟ قالوا: ظريف على أنه يلحن، قال: فذاك أظرف له، ذهب معاوية إلى اللحن - بفتح الحاء- الذي هو الفطنة، وذهبوا هم إلى اللحن - بتسكين الحاء - الذي هو الخطأ. واللحن - بتسكين الحاء - أيضاً: اللغة، ذكره الأصمعي وأبو زيد، ومنه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: تعلموا الفرائض والسنن واللحن كما تعلمون القرآن. فاللحن: اللغة.

انظر: أبي علي القالي: «الأمالي»، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926، ط 2، ج 1، ص: 4 و5.

(34) الجاحظ: «الحيوان»، تحقيق: فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، ط.1، ج 1968، ص: 168.

(35) محمد مشبال: «بلاغة النادرة»، ص: 48.

(36) الجاحظ: «البيان والتبيين»،ج 1، ص: 379 و380.

(37) محمد مشبال: «بلاغة النادرة»، ص: 47.

(38) ميخائيل باختين: «شعرية دوستويفسكي»، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، مراجعة: حياة شرارة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 186، ص: 157.

الكلمة من الصوتية إلى الرمزية في ضوء النظرية النشوئية

إبراهيم آدم إسحق (*)

إن الصوت - أياً كان مصدره - هو صدى لما في فكر الإنسان من صور، وأخيلة، ومدركات، استطاع به التعبير عنها. يدلنا على ذلك أن التأمل ما هو إلا تعبير عما يعتمل في النفس من مرئيات بأصوات صامتة أي: غير منطوقة، ولذلك قيل عنه: «إنّه كلام داخلي فيه تتسلسل الجمل كما في الكلام المنطوق، وكل واحدة من جمل التأمل تنطوي بالقوة على جميع الحركات النطقية للكلام، فالتفكير يسير معتمداً على الأصوات حتى عندما تكون الأصوات غير منطوقة»(1).

وهذا الكلام غير المنطوق هو ما عبّر عنه الشاعر العربي بقوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن الواضح أنَّ المراد بالصوت اللغوي، هو الصوت الإنساني الذي يصدره المرء بقصد الإبانة عما في نفسه، إذ إنَّ أصوات الفصائل الحيوانية الأخرى - مثلاً - هي أصوات غريزية مُعْتِمة، محدودة الدلالة في محيطها المقفل، كما أنَّ أصوات الظواهر الطبيعية الأخرى، كهزيم

(*) أستاذ اللغويات المشارك، كلية اللغة العربية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان.

الرعد، وهبوب الرياح وقصفها، وخرير الماء، وسقوط المطر، ونحوه، لا تدخل في هذا الباب؛ إذ إنَّه ينقصها جانب الفكر المكمل لصورة الصوت الإنساني، ولدلالته كذلك.

وحين عرض العلماء العرب لقضية نشأة اللغة الإنسانية جعل بعضهم محاكاة الإنسان أصوات الطبيعة بداية لنشأة هذه اللغة الإنسانية. فهاهو ذا أبو الفتح عثمان بن جني يقول: «وذهب بعضهم إلى أنَّ أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي، ونحو ذلك، ثم وُلِّدت اللغات عن ذلك فيما بعد»[2].

وابتداء الكلمة؛ أي بذرتها عند الإنسان الأول، هو: «الصوت الذي حاكاه الإنسان الأقدم بحروف نطقية عَبَّر بها عن ذلك الصوت، أي: عن الحيوان، أو الشيء الذي أحدث ذلك الصوت، أو الحادثة التي سبّبته، وما إلى ذلك من أمورٍ تتصل به»[3].

وقد بدأت اللغة - كما يري فندريس - «بصفة انفعالية محضة، ولعلَّها كانت في الأصل مجرد غناء يُنظم بوزنه حركةً المشي، أو العمل اليدوي، أو صيحة كصيحة الحيوان تعبّر عن الألم أو الفرح، وتكشف عن خوف أو رغبة في الغذاء، بعد ذلك لعلّ الصيحة اعتبرت، بعد أن زوّدت بقيمة رمزية، كأنها إشارة قابلة لأن يكررها آخرون. ولعل الإنسان قد وجد في متناول يده هذا المسلك المريح، وقد استعمله للاتصال ببني جنسه، أو لإثارتهم إلى عملٍ ما، أو لمنعهم منه. ولابدّ أنَّ اللغة قبل أن تكون وسيلة للتفكير، كانتً في الواقع وسيلة للفعل، وواحدة من أنجع الوسائل التي مُكّن منها الإنسان»[4].

ومن حكاية الأصوات الطبيعية الحية منها وغير الحية - على اختلاف مصادرها ومظاهرها - اقتبس الإنسان الأول لغته، فاتخذها

أولاً بالتقليد وسيلة للتعبير عما يحدثه من أمور، أو ما يتعلق به. فكيفية تأليف اللغة من الأصوات الطبيعية، هي أن يقلّد الإنسان تلك الأصوات مثلاً، أو يحاكيها للدلالة بها على الأشياء التي تحدثها، كما لو أراد الدلالة على الكلب بتقليد صوت عوائه مثلاً، قال: (هَوْ). أو الإشارة إلى الريح بتقليد صوت هبوبها، قال: (هوو)، أو إذا أراد قولنا: (قطع)، قلّد صوت، القطع، وهو (قَطّ)، وما شاكل ذلك[5].

والأصوات التي يصدرها الإنسان للإبانة عما في نفسه يمكن تقسيمها إلي أصوات مفصحة، وأخرى غير مفصحة.

أ - فأمَّا الأصوات غير المفصحة، فهي التي يصدرها المرء للتعبير بها عن انفعالاته النفسية غالباً، وهي التي أسماها العلماءُ اللغة التأثرية affectionate language كالأنين، والهمهمة، والغمغمة، والزحير، والنحيم، وما إلي ذلك من الأصوات المعتمة المعبرة فقط عما في دواخل النفس الإنسانية، وهي - كما ترى - لا وجود فيها للمقاطع.

ب - وأما الأصوات المفصحة، فهي التي يصدرها المرء عند الانفعال النفسي أيضاً، لكنها تتميز عن سابقتها بالتعبير المفصح عما في النفس، مع وجود مقاطع فيها، من نحو (آه) للتعجب، أو للتحسُّر، و(أوه) للتفجُّع، أو للتوجع و(أف) للاشمئزاز أو التضجر، و(أخ) للتألم، و(بخ) أو (بخ بخ) للاستحسان، و(وي) للتأوه. ومثل ذلك: (صَهْ)ٍ، و(مـهْ)ٍ، وٍ(إيه) ونحوها من الأصوات المفصحة النائبة عن الفعل. قال ابن يعيش: «فمن ذلك (صَهْ)، بمعنى: اسكت، و(مه) بمعنى: اكفُفْ، و(إيه) بمعنى: حَدّث، فكلها أسماء لما تقدم بيانه، وكلها لازمة؛ لأنها اسم لفعل لازم، وكلها مبنية لوقوعها موقع الفعل المبني وهو الأمر (...) فصَهْ، ومهْ مبنيان لما ذكرنا؛ ولأنهما صوتان سُمِيّ بهما، وحُكِيَ حالهما قبل التسمية

وبعد التسمية، وهما لازِمَانِ على حسب مُسَمَّاهما، فَصَهْ نائب عن اسكتْ، ومَهْ نائب عن اكفف، وهما مبنيان على الوقف، وذلك هو الأصل في كل مبني»[6].

فحكاية اسم الصوت عن مسماه دالةّ على أنَّ هذا الصوت معبّر به عن مرحلة المقاطع الصوتية المفصحة. وهذا يعني أن الكلم الحاكية echo words التي مصدرها الصوت الإنساني: «وُضعت في أول أمرها على هجاء واحد: متحرك فساكن، محاكاة لأصوات الطبيعة، ثم فُئِمت - أي: زيد فيها حرف أو أكثر في الصدر، أو القلب، أو الطرف - فتصرف المتكلمون بها تصرفاً يختلف باختلاف البلاد، والقبائل، والبيئات، والأهوية، فكان لكل زيادة أو حذف، أو قلب، أو إبدال، أو صيغة، معنى أو غاية، أو فكرة دون أختها، ثم جاء الاستعمال فأقرها مع الزمن على ما أوحته إليهم الطبيعة، أو ساقهم إليه الاستقراء والتتبع الدقيق»[7].

وكانت هذه اللغة الصوتية الحاكية echo language قريبة الشبه بالأصوات الطبيعية التي أخذت عنها، إذْ كانت في بادئ أمرها قليلة التنوع، محددة الألفاظ، قاصرة عن الدلالة على المقصود؛ ولذلك كان لابد لها من مساعد يعينها علي الإبانة عما ترمي إليه: «وقد وجد الإنسان خير مساعد له في الإشارات اليدوية، والحركات الجسمية التي سدت فراغاً في اللغة الصوتية، واتسع نطاق اللغة تبعاً لارتقاء التفكير ومظاهر الحضارة، وأخذ الإنسان يستغني شيئاً فشيئاً عن مساعدة الإشارات، وتبعد اللغة عن أصولها الأولى تحت تأثير عوامل كثيرة، مثل التطورات الطبيعية التي تعتور الصوت، وأعضاء النطق الإنساني، والعلاقات المجاورة والمشابهة التي تعتور الدلالات، وما إلى ذلك»[8].

وحين عمد علماء اللغة المحدثون إلى البحث في نشأة اللغة الإنسانية، ذهب بعضهم - وهم علماء الارتقاء اللغوي - إلى أنَّ نشأة اللغة عند الإنسان الأول كنشأة لغة الطفل التي تمرّ بمراحل ثلاث، هي:

1 – **مرحلة الصريخ:** screaming time، إذ إن الطفل في شهوره الأولي من ميلاده لا يملك وسيلة للتفاهم مع من حوله سوى الصريخ الذي هو وسيلته الأولى وقتئذ للتعبير عن مراده، كأن يقول لمن حوله: إنه جائع، أو يريد شربة ماءً، أو إن تحته بَلَلاً، أو نحو ذلك من حاجاته الضرورية، وهي لغة لا تفّهمها في كثير من الأحيان سوى الأم.

2 – **مرحلة البأبأة:** the babing time التي فيها يصدر الطفل أصواتاً من نحو : با، وتا، وما، ونا، إلخ، وهي كسابقتها، أصوات منبئة عن أغراضه الضرورية، كطلب الرضاعة، أو الماء، أو نحوهما من أغراضه الخاصة أيضاً، وهذه هي المرحلة التي فيها يبدأ جهازه النطقي في النضوج، بدءاً بالشفتين.

3 – **مرحلة التقليد:** the immitating time التي فيها يبدأ الطفل تقليد أصوات من حوله، وذلك بمحاولة ترديد بعض الكلمات ذوات المقاطع السهلة عليه، كتسميته الهرة نَوْنَوْ مثلاً، أو كتسميته الكلب: هَوْهَوْ، أو كتسميته الساعة الحائطية تَكْ تَكْ محاكاة للصوت الذي تصدره(9).

وتبعاً لذلك ذهب علماء التطور اللغوي إلى أنَّ اللغة الإنسانية في نشأتها الأولى وفي تطورها، مّرت بالأدوار نفسها التي مرت بها نشأة اللغة عند الطفل. وهذه الأدوار هي:

أ – دور المقطع السهل، أي: المقطع الصوتي الواحد، غير المركب من نحو: تا، با، نا، ما... إلخ كما مرّ بنا. فكل أطفال الدنيا يبدأون نطقهم فطرياً بهذه الأصوات السهلة: با، تا، نا، ما... إلخ، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى دور المقطعَيْن الأحاديين.

ومن هذا الدور ذي المقطع الواحد – كما يرون – جاء الجدول الهجائي: أ، ب، ت، ث، ج... إلخ، الذي هو في الأصل محاكاة لأصوات حيوانات، أو تقليد لأشياء لها وجود في الحياة.

ب – دور المقطعين، أي ضم مقطعين صوتيين أحاديين بعضهما إلى بعض؛ للدلالة بهما على معنى جديد، مثل: محاكاة صوت حيوان يعوي، من نحو: (عُو+وَا) = عواء، أو من نحو :(هُو+وَا) =هواء إلخ[10].

جـ – دور المقاطع؛ أي دور الجمع بين المقاطع البسيطة، الأحادية الوضع، أو بين المقاطع الثنائية الوضع للدلالة بها على معانٍ جديدة بعد تركيبها؛ وذلك تلبية للمعاني الناشئة عن تقدم الإنسان في الأخذ بأسباب الحياة.

ووفق ما عرضنا له آنفاً من الأدوار التي مرت بها اللغة الإنسانية في تطورها، يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: «وبحسب هذه النظرية يكون الإنسان قد افتتح هذه السبيل بمحاكاة أصواته الطبيعية التي تعبّر عن الانفعالات، كأصوات الفرح والحزن، والرعب وما إليها، ومحاكاة أصوات الحيوان، ومظاهر الطبيعة، وأصوات الأفعال والأشياء، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وحفيف الشجر، وجعجعة الرحى، وقعقعة السنان، وصرير الباب، وصوت القطع والضرب وهلم جرا. وكان يقصد من هذه المحاكاة التعبير عن الشيء الذي يصدر عنه الصوت المحاكي، أو عما يلازمه، أو يصاحبه من حالات وشؤون. واستخدم في هذه المحاكاة ما زُوّد به من قدرة على لفظ أصوات مركبة ذات مقاطع، وكانت لغته في مبدأ أمرها محدودة الألفاظ، قليلة التنوع، قريبة الشبه بالأصوات الطبيعية التي أخذت عنها، قاصرة للدلالة على المقصود؛ ولذلك كان لابد لها من مساعد يصحبها، فيوضح مدلولاتها، ويُعين على إدراك ما ترمي إليه. وقد وجد الإنسان خير مساعد لها – أي اللغة – في الإشارات اليدوية، والحركات الجسمية (...) ثم أخذت هذه اللغة يتسع نطاقها تبعاً لارتقاء التفكير واتساع حاجات الإنسان ومظاهر حضارته،

وتستغني شيئاً فشيئاً عن مساعدة الإشارات، وتبعد عن أصولها الأولى تحت تأثير عوامل كثيرة، كالتطورات الطبيعية التي تعتور الصوت وأعضاء النطق الإنساني، وكعلاقات المجاورة والمشابهة التي تعتور الدلالات، وما إلي ذلك»(11).

أ - الدور الأول: وحين نرجع إلى الدور الأول - دور المقطع الصوتي السهل غير المركب في نشأة اللغة الإنسانية - نَجِدُ أنَّ الإنسان الأول عندما احتاج إلى التعبير عن هذا الصوت البسيط كتابة لجأ إلى التصوير، وذلك برسم صور لبعض الأشياء، أو لبعض الحيوانات على الصخور، أو على الجدر للتعبير بها عن الحدث بدلاً عن ذلك الصوت الفطري الأحادي، كما لجأ إلي النقش في الصخور أيضاً للدلالة على ما وقع له من أحداث، بدلاً من التعبير عنه بذلك الصوت الأحادي؛ ولهذا إذا افترضنا أنَّ: «قبيلة من قبائل البشر في أول عهد العمران يقتات أفرادها علي الأعشاب، واقتناص الحيوان، ويأوون إلى الكهوف والمغارات، ألمّ بها مصاب أهمها أمره، فأحبّت تدوينه، نحو أنَّ أسداً وثب على شيخها فافترسه، فما ظنك في الطريقة التي يخترعونها لتدوين تلك الحادثة؟ لا إخالك ترى وسيلةً غير التصوير، إمّا بالرسم، أو بالنقش على ما تقتضيه حالهم من الصناعة. فيرسمون أسداً واثباً على رجل ينهشه بمخالبه أو نحو ذلك، وهي أول خطوة يخطوها الإنسان نحو الكتابة، ونسميها الدور الصوري الذاتي، وهو أبسط أدوارها؛ لأنه قاصر على تصوير الحادثة كما وقعت تماماً، ولا فائدة منه إلاَّ في الحوداث المؤلفة مما يقبل التصوير»(12).

وبالطبع فإنَّ هناك معاني ذاتية ونفسية لا تقبل التصوير، وهذا يعني أنَّ الإنسان الأول بدأ يفكر في وسيلة (رمزية) للتعبير بها عن

مكنونات نفسه، كالفرح، والحزن، والحب، والبغض، ونحو ذلك، وهذا ما أسماه العلماء بالدور الهجائي، وهو دور رمزيٌّ، عبَّرَ فيه الإنسان بالصورة أو بالرمز عن الصوت.

ويقسم جورجي زيدان الأدوار التي مّرت بها الكتابة إلى أربعة، هي:

1 - الدور الصوتي الذاتي: وتدل الصور فيه على المعاني الذاتية، وهو قاصر لا يمكن التعبير به إلا عن أيسر الحوادث.

2 - الدور الصوري الرمزي: وفيه فضلاً عن الصور الذاتية صور رمزية، تدل على المعاني المعنوية التي لا صور لها من الخارج.

3 - الدور المقطعي: وتدل الصورة فيه على أول مقطع من اسمها، وهو خطوة كبرى في اختراع الكتابة.

4 - الدور الإيحائي: وفيه تصبح تلك المقاطع حروفاً، وهو آخر خطوة بلغتها الكتابة حتي اليوم(13).

ولعل من المفيد أن نشير هنا إلى أنَّ أصل الخط (الرمزي) هو خط المسند الذي جاء به المعينيون من أهل اليمن القدماء، بخلاف ما ذهب إليه المستشرقون من أنَّ «الخط الكنعاني أساس لجميع خطوط العالم المتمدين في الشرق والغرب»(14)، فقد ثبت أخيراً أن خط المسند هو الأصل الذي تفرع عنه الخط الكنعاني، بفرعيه: العبري والآرامي، بالإضافة إلى الخط الفينيقي المأخوذ أصلاً من الخط الكنعاني، وفي ذلك يقول الأستاذ عبدالرحمن الرفاعي - صاحب نظرية (نشأة الخطوط السامية في اليمن - «القلم المسند هو القلم الرئيس الذي تولدت منه الأبجدية اللحيانية، والثمودية، والصفوية. وعلى هذا فالمسند هو الأصل لكل الأبجديات التي وُجدت في جنوب جزيرة العرب؛ بدليل أن المواقع التي خرج منها الفينيقيون بجنوب جزيرة العرب لاتزال - وإلى الآن - حروف أبجدياتهم الأصلية التي تتردد في لهجاتهم الموروثة، لا تزيد عن

اثنين وعشرين حرفاً»[15].

وهذا الذي ذهب إليه الأستاذ الرفاعي من القول بأن خط المسند هو الأصل الذي تفرعت منه الخطوط السامية، الكنعانية منها والفينيقية، هو المذهب المناقض لنظرية تبلبل الألسنة التي استمسك بها المستشرقون زمناً طويلاً. وهي في الأصل نظرية التوراة القائلة بأنّ: «أقدم ناحية عمرها بنو نوح ،هي أرض بابل». وفي ذلك يقول إسرائيل ولفنسون: «وقد تكون هذه النظرية أقرب إلي الحقيقة، فقد أثبتت البحوث التاريخية أن أرض بابل هي المهد الأصلي للحضارة السامية»[16].

وأصل ذلك كله ما جاء في سفر التكوين، الإصحاح (11)، «وكانت الأرض كلها لغة واحدة، وكلاماً واحداً. وكان أنهم لما رحلوا من المشرق وجدوا بقعة في أرض شنعار، فأقاموا هناك. وقال (أبناء نوح)... تعالوا نَبْنِ لنا مدينة وبرجاً رأسه إلى السماء، فنزل يَهْوَه لينظر إلى المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما. وقال يهوه: هوذا هم شعب واحد، وهذا ما أخذوا يفعلونه، هلمّ نهبط ونبلبل هناك لغتهم حتى لا يفهم بعضهم لغة بعض، فبددهم يهوه من هناك على وجه الأرض كلها، وكفّوا عن بناء المدينة؛ ولذلك سُميت بابل؛ لأن يهوه هناك بَلْبَلَ لغة الأرض كلها» توراة اليسوعيين، وتوراة البروتستانت.

وقد أبطل الأستاذ عبدالرحمن الرفاعي - بأدلة دامغة - هذه النظرية التوارتية التي استعصم بها المستشرقون ومن شايعهم زمناً طويلاً، وذلك في نظريته الجديدة التي ضمنها كتابه (الحلقة المفقودة في امتداد عربية اللهجات السامية)[*]، وقدم له الأستاذ الدكتور كمال محمد بشر، نائب رئيس المجمع اللغوي بمصر بمقدمة إضافية. وهذا هو ما سبق أن ذهب إليه المستشرق (هومل) من القول بأن خطوط العالم (المتمدين) المستعملة اليوم في كثير من أنحاء العالم، جاءت كلها من أصلٍ واحدٍ، هو خط المسند اليمني، على ما أثبته الأستاذ الرفاعي

لاحقاً، وذلك قوله: «إن خط المسند هو الأصل الذي منه اشتُق الخط الكنعاني. ودليله على ذلك أن نماذج من الكتابات المعينية التي وصلت إلينا أقدم من النماذج الكنعانية»[17].

ويلخص لنا الدكتور جواد علي هذه القضية بقوله: «كان منشأ الخط باليمن، ثم انتقل منه إلى العراق حيث تعلمه أهل الحيرة، ومنهم تعلمه أهل الأنبار، ومنهم تعلمه جماعة نقلوه إلى الحجاز. فالأصل - على رأي هؤلاء - هو القلم المسند»[18]، ثم يستطرد قائلاً: «والذي نلاحظه اليوم أن خطوط الحروف السامية المستعملة عند الغربيين، تكاد تتفق في أسمائها، وفي ترتيبها. ويشير هذا التشابه إلى وحدة الأصل، وإلى أنَّ الأبجديات المذكورة قد تفرعت كلها من شجرة واحدة، ونبعت من منبعٍ واحد، وتكاد تبتدئ بحرف واحد هو الألف، وكلها تجعل الباء حرفاً ثانياً، ثم إن في وحدة تسمياتها - معً اختلاف اللغات التي تُدون بها - دليلاً كافياً على إثبات أن هذه الأبجديات هي من أصل واحد، وعلى أن لأسماء الحروف علاقة وثيقة بالصور، وبالكتابة الصورية للغة الأم التي اخترعت منها تلك الحروف من مرحلة المقاطع»[19].

ولعلَّ من المفيد أن نشير هنا إلى أن الإنسان الأول خطا خطوة عظيمة حين أعمل عقله وفكره في الانتقال من الدور الصوتي للكلمة إلى الدور الصوري لها، على ما أسماه الدكتور جواد علي بالكتابة الصورية للغة الأم التي اخترعت منها تلك الحروف من مرحلة المقاطع حتى انتهي بها الأمر إلي الدور الرمزي الذي مايزال مستعملاً في عالمنا المعاصر.

لقد جمع لنا الساميون الأوائل هذين الدورين (الصوتي والصوري) في الجدول الهجائي الذي كان صورياً في أول أمره، ثم تطور بعد ذلك إلي الدور الرمزي الذي لا يربطه الآن بالأصل القديم الذي نشأ منه وتطور عنه رابط قوي.

وفيما يلي نعرض لهذا الجدول المقطعي القديم الذي تطور من الدور الصوري إلى الدور الرمزي في اللغات السامية[20]:

الحروف العربية	الحروف السبائية	الحروف الحبشية	الحروف العبرية	الحروف السريانية	نطقها بالعربية	نطقها بالحروف اللاتينية	معانيها
أ	𐩱	አ	א	ܐ	أليا	alipā	ثور
ب	𐩨	በ	ב	ܒ	بيبْ	bēb	باب خيمة أو باب غرفة
ج	𐩴	ገ	ג	ܓ	قملا	gamlā	جمل
د	𐩵	ደ	ד	ܕ	دالث	daleth	ضرفة الباب
هـ	𐩠	ሀ	ה	ܗ	ها	Ha	(شبكة)
ذ	𐩹	....	....	....	ذال	ذال	(حرف عربي)
و	𐩥	ወ	ו	ܘ	واو	Waw	وتد
ز	𐩸	ዘ	ז	ܙ	زاين	Zāin	سلاح

ط	𐩷	ጠ	ט	ܛ	طيط	ṭēṭ	حَنَش
ي	𐩺	የ		ܝ	يود	Yod	يد
ك	𐩫	ከ	כ	ܟ	كاف	Kaf	كف اليد
ل	𐩡	ለ	ל	ܠ	لامِد	Lamid	عصا لضرب البقر أثناء الحراثة
م	𐩣	መ	מ	ܡ	مَيِم	Mayim	ماء
ن	𐩬	ነ	נ	ܢ	نونا	Nūnā	حوت
شابخ (سين مفخمة)	𐩯	....	ש	....	سامخ	samiḳ	آلة يعتمد عليها كالعصا
ع	𐩲	ዐ	ע	ܥ	عَيِن	ȧyin	عين
غ	𐩶	....	....	....	غَين	ḳayn	(حرف عربي)
ف	𐩰	ፈ	פ	ܦ	فُو	Pū	فم
ق	𐩤	ቆ	ק	ܩ	قوف	Gōp	سم الخياط
ص	𐩮	ፀ	צ	ܨ	صَادِي	āṣdē	شبكة الصيد
ض	𐩳	ጰ	....	....	ضاد	dād	(حرف عربي)
ر	𐩧	ረ	ר	ܪ	رؤش	Rōsh	راس
س	𐩪	ሰ	ש	ܣ	سِين	Sin	(أشجار)
ش	𐩦	ሠ	ש	ܫ	شينا	Shina	سن
ت	𐩩	ተ	ת	ܬ	تاو	Taw	علامة
ث	𐩻	....	....	....	ثاء	ṭāa	(حرف عربي)

ومعلوم أنَّ الكتابة ابتدأت بالصورة التي تجعل العين ترى فكرة الشيء وتحسُّ به، ولاسيما الصورة المرسومة على الحجر، أو الصلصال، أو لحاء الشجر، أو الرَّق، فتجعل العقل يدركه، ومن ثم فإنَّ اليوم الذي اعتُبرت فيه الصورة أو العلامة تمثيلاً موضوعياً للصوت، هو يوم ميلاد الكتابة. فالكتابة الصورية هي إذن أول كتابة عرفها الإنسان «وإليها يرجع جميع نظم الكتابة المستعملة بين بني الإنسان، وتنحصر في تمثيل كل فكرة أو كل شيء بعلامة مساوية لها. ويمكننا أن نكوّن فكرة عما كانت عليه في بداياتها بفضل ثلاث كتابات نعرفها الآن، وهي الكتابة الصينية، والكتابة الهيروغليفية، والكتابة المسمارية، ولكن ينبغي أن نُنَبّه على أن هذه الكتابات الثلاث لم تَبْق تصويريّة محضة، وإنّ تصوير الفكرة أو الشيء لا يلعب - في أقدم ما نعرفه عنها - إلاَّ دوراً محصوراً؛ ذلك بأن التصوير فيه وجوه كثيرة من القصور، ويترك للعقل مجالاً شاسعاً للتكميل»(21).

ويرى جورجي زيدان أن صور الحروف، بعكس ما ذكرنا، مأخوذة على الأرجح من القلم الهيروغليفي، ثم نقلها عنهم الفينيقيون، سكان سواحل سوريا منذ أقدم أزمنة التاريخ، فاستخرجوا الحروف الهجائية من القلم الهيروغليفي، ونقلوها إلى سائر أنحاء العالم، على حين أثبت الأستاذ عبدالرحمن الرفاعي، حسب دراسته الميدانية لأصول هذه الحروف، كما أسلفنا، أن جنوب جزيرة العرب هو المهد الأول لخط المسند الذي منه أُخِذت الأبجدية الكنعانية، والفينيقية، وكذلك الخطوط اللحيانية، والثمودية، والصفوية، ومنها تفرعت سائر الأقلام المعروفة في العالم القديم(22).

ويعَلّلُ جورجي زيدان ما ذهب إليه آنفاً بقوله: «أما توصّل الفينيقيين إلى تلك الحروف فكان بالاقتباس والتحسين، وليس بالاختراع (...)

(فقد) أخذوا بعض الصور الهيروغليفية والهيراطيقية كما كانت تُستعمل عند المصريين، وتصرفوا في رسمها لسهولة استعمالها، فاجتمع عندهم منها على توالي الأيام[22] أشكال، استخدموا كلاً منها لمقطع أو حرف من حروف لغتهم، وسموه باسم يدلّ على شكله، فكان رسمٌ الثور ( ) عند المصريين مستعملاً للدّلالة على الثور، وهو في لغتهم (آوا)، فرسم الفينيقيون شكلاً يشبه رأس الثور، وجعلوه للدلالة على مقطعِ الألف، وسمَّوه (ألِبَا)، ومعناها في الفينيقية (ثور)، واتخذوا شكلاً مربعاً ( ) ويدل عند المصريين على البيت، واسمه عندهم (با)، فرسموا شكلاً يقاربه، ودلوا به على مقطع الباء، وسموه(بيث)، أي بيت.واتخذوا رسماً يشبه رأس الجمل( )، واستخدموه لحرفِ الجيم، وسموه (جيمل)، أي جمل، وهكذا في الشين المسنّنَة، فإنها في الهيروغليفية تقابل هذه الصورة ( )، وهي رسم أشجار مغروسة، وَقِسْ عليه سائر الحروف، فكانوا يقتبسون الحرف فيقتَضِبُونه، ويسمونه باسم يدل على شكله حتي استوفوا كل المقاطع الموجودة في لغتهم، وتكوّنت الأبجدية الفينيقية، وأسماء حروفها تدلُّ على أشكالها»[23].

وحين خطا الإنسان الأول بلغته من الصوتية إلى المقطعية، أضاف إلى الصوت الأول (الساذج) بعض الإضافات التي جعلته يتطور نحو (الصوتية المقطعية). من ذلك مثلاً: أن كلمة (pē) في العبرية، هي (pū) في الأكادية بمعنى (فَمْ)، وهي (فو) في العربية من نحو قولك: (فوك) حين يضاف إليها ضمير المخاطب، وهي (أف) في الحبَشية، و(pūmā) في الآرامية[24].

وقد رأى الإنسان الأول أن هذا المقطع الصائت البسيط الذي مّر بنا آنفا، لا يستطيع الوفاء بحاجته إلي مقابلة المعاني الجديدة التي طرأت على نظام حياته، فعمل من ثم على إضافة مقطع آخر مكمل للمقطع

الأول الساذج، فصارا مقطعين، من نحو (pūmā) في الآرامية[25]. ومن هنا جاء الدور الثاني في حياة الإنسان اللغوية، وهو دورُ المقاطع الثنائية.

الدور الثاني:

أما الدور الثاني – دور المقطعين الصوتيين – فقد دعت إليه الضرورة بتطور أسباب الحياة حين وجد الإنسان الأول أنَّ المقطع الصوتي الواحد غير كافٍ للتعبير عن مقاصده، فعمد إلي تركيب المقطعين الأحاديين البسيطين، من نحو (قط) حكاية صوت القطع، فَزَادَ على هذا المقطع مقطعاً آخر، فصار (قط + ع)، ومن (قّطْ) جاءت: قطب، وقطر، وقطف، وقطل، وقطم، ونحو ذلك: «وهكذا الحال في اللغات السامية، أخوات العربية، فإنَّ الأصول الفعلية والاسمية ساكنة الأواخر منها على الإطلاق... على أنهم لا ينطقون بالمضاعف إلا مَقْطعاً واحداً مخفّفاً. مثاله في السريانية (حَشْ): تألّم، و(كَسْ): قصم، و(زَلْ): نقص، و(حَمْ): حَمِي، و(حَكْ) تلفظ ... وفي العبرانية: (جَزْ): جَزَّ، و(جَرْ): جَرَّ، و(دَقْ): دَقّ، و(زَكْ): تلفَّظ، و(زَخْ): طهر»[26].

ومما جاء من الكلم الثنائية المقاطع، ما كان آخره ممدوداً، من نحو: أبو، وأخو، وحمو من أسماء القرابة، وكذلك (فو) التي ظلت أُحادية المقطع. فهذه الحركة الممدودة تبقى في حالة الإضافة، من نحو: أبوك، وأخوك، وحموك، ومثل ذلك (فوك).

غير أن هذه الحركة الممدودة تحذف في حالة التنوين حتى لا يكون هناك تنوينان في كلمة واحدة، إذ إنّ المدّ في الكلمات السابقة هو تنوين أيضاً، فيقال فيها: (أب، وأخ، وحَم)، إلا (فُو) فإنها تظل ذات مقطع واحد ممدودٍ في حالة الإضافة، فيقال فيها (فوك).

غير أن كلمة (فو) أُضيفت إليها الميم في السريانية، فصارت pūmā، وفي العربية (فم) بعد حذف المد. وأصل هذه الميم أنها كانت تُستخدم للتنوين في اللغات السامية، كما في قول المثقّب العبدي يمدح أمه:

وهل لي أمٌّ غيرها إن هجوتُها   أبي الله إلاّ أن أكون لها ابْنَماَ

فالميم في (ابنم) جيء بها للتنوين، بدليل حذفها في العربية الشمالية (الفصحي)[27]. وقد نُسِي أصل هذه الميم التي هي للتنوين، فنونوها هي أيضاً حين قالوا فيها (فَم).

وقد ذهب الدكتور «إنو لتمان»، حين عرض بالدراسة لِنَقش النمارة (القرن الرابع الميلادي)، إلى أن حرف الواو الوارد في النقش، في مثل: (مزحجو): مزحج، و(مزسو)، و(شمرو): شَمَّر، وُضع لِيَنُوبَ عن التنوين في حالة الرفع. ثم قال: «ولعل كاتب النقش أراد إثبات حرف الواو ليدل القارئ على النطق الصحيح للكلمة»[28]. يدلنا علي ذلك أيضاً أن أسماء الشهور في البابلية – وهي لغة معربة كالعربية تماماً– تنتهي بالواو الدالة علي التنوين في حالة الرفع من نحو (نيسَانو): نيسان. (أبريل) و(أيرو): إيار (مايو)، و(آبو): آب = أغسطس، و(تسريتو): تشرين (أكتوبر) وهكذا[29].

ومعني ذلك أن كلمة (أبو) في اللغات السامية القديمة هو (أب) بالتنوين، ومثل ذلك (أخو): أخ، و(حَمُو): حم، و(فُو) التي من المرجح أن الواو فيها للتنوين، لكنهم حذفوها في العربية ووضعوا مكانها الميم، فصارت (فم). وقد نُسِيُ أصل هذه الميم التي جيء بها للتنوين، فَنَوَّنُها مرةً أخرى كما أشرنا إلي ذلك من قبل، وقالوا فيها: (فم)[30]؛ ولهذا فمن المرجح أن الواو في (عمرو) هي للتنوين أيضاً؛ ومن ثم فربما صَحَّ قول النحاة من أنَّ الواو في (عمرو) جيء بها للتفريق بين (عمرو)

المعرب، أي المنوّن، وبين (عُمر) غير المنون، أي الممنوع من الصرف، لقول ابن مالك:

الصرفُ تنوين أتى به مبيناً معنى به يكون الاسم أمكنا[31]

ولعل ما يؤيد ما ذكرنا آنفاً أن قبيلة أزد السراة كانوا: «إذا وقفوا على المرفوع نطقوا بضمَّته فأطالوها، فكأنما هي واو. وإذا وقفوا علي المكسور أطالوا كسرته كأنما هي ياء، فيقولون في الجملتين: هل جاء خالدو؟ وهل مررت بخالدي؟ (خالدو، وخالدي) حين يريدون الوقف»[32]، ومن ثم فهل يمكن بهذا أن نفسر ما ينطق به بعض شعوب غربي أفريقيا، من نحو قولهم: هذا محمدو، وأحمدو، وآدمو، ونحوه في حالة الوقف؟

أما الميم التي ألحقت بكلمة (فو)، فصارت (فم)، فقد كانت تستخدم للتنوين في العربية الجنوبية. قال أحمد شرف الدين في كتابه (لهجات اليمن قديماً وحديثاً): «وربما قامت الميم أحياناً مقام التنوين في مثل: عشري أويم: عشرين يوماً، ومثل: (نسرم) في نَسْر، و(وَدَّم) في وَدّ، و(مرثدم) في مرثد. وقالوا: (عسرة أَلْفَمْ) في عشرة الآف بالتنوين. وجاء في بعض أقوالهم: «أولدم أذكرم هنَّام». أي: أولاد ذكور صالحون»[33].

ولعل هذا المقطع الطويل المفتوح (الساذج)، في نحو (فو) في الأكادية، وفي العربية حين بدأ يتحول إلى مقطع قصير مقفل، في نحو (أف) في الحبشية، وأتّ، وأثّ، وأجّ، وأخ ونحوها كما أشرنا إليه آنفا، وهي الصور الأولى لهذه الكلم في العبرانية، وفي الآرامية ونحوهما من شقائق اللغة العربية، استعانت أيضاً في تطورها المقطعي بالمعلاّت: (الألف، والياء، والواو)، ذلك أن «الإعلال وسيلة سامية لَبِقة. والإعلال يفيد المعنى الطبيعي، كما في (طال)، فإنه يفيد الطول بنموٍّ طبيعي. وأما التصحيح مع موجب الإعلال، فيفيد المعنى بتكلفٍ أو باضطراب،

كما في (طول)، فإنه يفيد التَّكلُّف في الطول. و(أما) الارتقاء في تطور الإعلال، فيعود إلى الأمثال في نحو (عوية) وتعني صوت الذئب إلخ»[34].

وفي ذلك يقول الشيخ إبراهيم اليازجي: «إن الثنائي موضوع في الأصل على حرفين، والتشديد في الثنائي طارئ من قبل الصناعة (...) فإنك إذا تفقّدت هذه الأفعال في العبرانية والسريانية (...) وجدتها فيهما مخففة، ساكنة الأواخر، جرياً علي الحكاية الأصلية، لأنّ الذي سمع قرع جسم بآخر مثلاً، سمع شيئاً يحاكي (دَقْ) بالإسكان، فحكاه بصورته مخففاً، ثم لمّا احتاجوا إلى تحريك الثاني في بعض الصور التصريفية، كرهوا أن يوالوا بين متحركين لا فَاصِلَ بينهما، فوسّطوا بينهما ساكناً، إما من جنس ذلك المتحرك، فقالوا: (دَقّو) مثلاً بالتشديد، وهو اختيار العبرانيين، وعليه جرت العرب، أو حرف مدّ من جنس حركة الأول فقالوا: (داقّون)، أي (دَقّوا) أيضاً، وهو من اختيار السريان»[35].

ولعل ما يؤيد ما ذهب إليه اليازجي من أنَّ الثنائي موضوع في الأصل على حرفين ما أورده الراغب الأصفهاني في (مفرداته) حين عالج مادة (مد) التي لم يجعلها في باب الثلاثي (مدد)، وإنَّما جعلها في باب الثنائي، فكأنما هي عنده علي هجاءين اثنين (م د)؛ ولهذا فقد جعل (مد) قبل (مدح)، وذلك قوله: «مد: أصلُ المد: الجّر، ومنه (المدة) للوقت الممتد. ومدة الجرح: ومدّ النهر، ومده: نهر آخر. ومددت عيني إلى كذا»[36].

وهذا الذي ذهب إليه الأصفهاني من جعله مادة (م د) من باب الثنائي، نجده كذلك عند ابن فارس في (المقاييس) حين يردّ أصل باب (القاف والطاء وما يثلثهما) إلى معنى القطع، فيراه في (قطع) الذي يدل على صرمٍ وإبانة شيءٍ من شيءٍ، وفي (قطف) الذي يدل على أخذ

ثمرة من شجرة. وفي (قطل) الذي يدل على قطع الشيء أيضاً .فالعين، والفاء، واللام، والميم جاءت أحرفاً زائدة على الأصل الثنائي (قط)، فخصّصت معني القطع، ونوّعته بين الصرم والإبانة، والأخذ، ورددته تبعاً لأصواتها بين درجات الشدة، والغلظة في إحداث القطع»[37].

وقد انفرد ابن دُريد من بين الاشتقاقيين العرب بمزيّة مهمة حقاً، حين لم يكتفِ بإتباع الصحيح بالمعتل، بل حرص على إتمام القول في الثنائي المعجمي صحيحاً ومعتلاًّ قبل أن ينتقل إلي الثلاثي. فإذا اختتم باب الثنائي الصحيح، فاجَأنَا بباب (الثنائي المعتلّ وما تشعّب منه)، كأن الثنائية المعجمية لديه أمر قطعي صريح لا يقبل الجدل، وكأنه مايزال يستأنس بذلك على صحة هذا المذهب وسلامة النظر إليه[38]. فهاهَوَ ذا يقول: «والثنائي الصحيح لا يكون حرفين البتّة إلا والثاني ثقيل حتي يصير إلى ثلاثة أحرف، اللفظ ثنائي والمعنى ثلاثي، وإنما سُمّي ثنائياً للفظه وصورته، فإذا صرت إلى المعنى والحقيقة، كان الحرف الأول أحد الحروف المعجمة، والثاني حرفين مثلين، أحدهما مدغم في الآخر، نحو (بتّ، يبتّ، بتاًّ) في معنى قطع»[39].

ويكمل ابن دريد مقالته عن الثنائي بإتيانِهِ في (الجمهرة) بأبواب الثنائي الملحق بالرباعي المكرر. وكاد علماء اللغة المحدثون يُجمعون على أن الرباعي المكرر من نحو: قهقه، وقرقر، وزلزل، وغمغم، وجهجه، ودمدم ونحوه، ما هو إلاَّ ثنائي المقطع مكرر. وقد أسماه ابن دريد نفسه ثنائياً ملحقاً بالرباعي، وذلك قوله: «أبواب الثنائي الملحق بالرباعي»، ثم جاء بأمثلة لها فقال: «بَثْثْتُ التّراب ونحوه: إذا استثرته، بَثْبَثَةً. والبجبجةُ من قولهم: بَدَن بجباج، وهو الممتلئ شحماً. قال الراجز: **بجاحة في بَدَنِهَا البجباج**»[40].

ويلخص لنا أنستاس الكرملي، وهو أحد المستمسكين بالنظرية النشوئية، رحلة نشوء الكلمة من الصوتية المقطعية (البسيطة)، إلى الثنائية، فالثلاثي والرباعي بقوله: «إن المفردات أول ما نَشَأ منها، كان موضوعاً على هجاءٍ واحدٍ محاكاة للطبيعة، أوّلُه متحرك، وثانيه متحرك. ثم جاء المضاعفُ مِن ثلاثي ورباعي، فيكون ثلاثياً إذا لم تتخيَّل الحركة في الشيء، ورباعياً إذا تخيلتَها فيه. وإنما حُرّك الساكن في آخر الهجاء لحاجة الناطق إلى إسماع الحرف الأخير من الكلمة التي يُنطق بها لئلا يختلط مخرج حرف بمخرج حرف آخر يقاربه ويُدَانيه صوتاً، ولا يكون ذلك إلاّ بالشدّ على الحرف الأخير وإبرازه متحركاً لكي لا يقع أدنى لبسٍ (...) فالذي أراد أن يحاكي صوت صَّرار الليل (الجندب) حاكاه بأنْ قال: (صَرّ)، ولماّ حاول أن يثبت لِسَامِعِه أن الحرف الأخير هو (راء) قال: (صَرْصَرَ)، فأسكن الراء الأولى على الوضع الأول لحكاية صوت الحشرة، وحَرَّك الثانية للإشارة إلى مواصلته للكلام .أما أنه لو لم يُرد مواصلتهُ بل قَطْعه، قال: (صَرْصَرْ) لا غير، أي بتحريك الصادين وإسكان الراءين»[41] وهذا ما أشار إليه ابن جني في الباب الذي أسماه (إمساس الألفاظ أشباه المعاني)، وذلك قوله: «قال الخليل: كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومداًّ، فقالوا: (صرَّ)، وتوهموا في صوت البَازِي تقطيعاً فقالوا: (صَرْصَرَ) (....) وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفَعَلان: إنها تأتي للاضطراب والحركة نحو النّقَزَان، والغَلَيَان، والغثيان، فقابلوا بتوالى حركات المثال توالى حركات الأفعال. ووجدتُ أنا (ابن جني) من هذا الحديث أشياء كثيرة على سَمْت ما حَدَّاهُ، ومنهاج ما مثّلاه، وذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعّفَة تأتي للتكرير، نحو: الزعزعة، والقلقلة، والصلصلة، والصعصعة، والجرجرة، والقرقرة. ووجدت

أيضاً (الفَعَلَي) في المصادر والصفات إنما تأتي للسرعة، نحو البَشَكَي، والجَمَزى، والوَلَقى. قال رُؤْبة بن العجَّاج: **أو بَشَكى وَخْذ الظَّليم النَّز** فجعلوا المثال المكرر للمعني المكرر - أعني باب القلقلة، والمثال الذي توالت حركاته للأفعال التي توالت الحركات فيها»(42).

ونختم مبحث الثنائية المقطعية في الكلم بما ذهب إليه بعضهم بقوله: «وجملة القول أن من الأمور الراجحة قياساً، والجليلة استقراءً، أن لغتنا مؤلفة أصلاً من أصول قليلة، أحادية المقطع ،ثنائية الأحرف في الأغلب. معظمها مأخوذ من محاكاة الأصوات الخارجية، وبعضها عن المقاطع الطبيعية التي ينطق بها الإنسان غريزياً، وأنه من هذه الأصول القليلة قد نشأت وارتقت بارتقاء أفكار المتكلمين بها، وتعددت ألفاظها بتعدد احتياجاتهم، وتنوعت طرق التعبير ومعاني الألفاظ بتنوّع أحوالهم»(43).

الدور الثالث:

هو دور المقاطع المتعددة، ومنها المقطع الثلاثي الذي جاء، في رحلة بناء الكلمة، تبعاً لتطور أسباب الحياة لدى الإنسان الأول، فإذا كان المقطع الصوتي الساذَج، في نشأته الأولى، يعبر عن محاكاة الإنسان الأصوات الطبيعية، فإن إضافة المقطع الثاني إليه هو التطور التلقائي لما بلغه الإنسان وَقْتَئذٍ من حضارة وتقدم.

غير أن تطور أسباب الحياة لم تتوقف، فاضطر الإنسان وقتها إلى إضافة مقطع ثالث، أو رابع للكلمة لمقابلة ذلك التطور الذي طرأ على حياته اللغوية، فأصبحت كلمات اللغة مُنْذئذٍ ذات مقاطع ثلاثة أو أكثر، إلا أن المقاطع الثلاثة هي الهيئة التي كادت تستقر عليها الكلمة في اللغات السامية، ومنها العربية ،في مراحل تطورها، ذلك أن النظام الصرفي

في هذه اللغات السامية، بُني على الثلاثي، بصفته البناء الشائع فيها حتى قال المعجميون العرب: «إن جمهور كلام العرب من الثلاثي».

ويذهب علماء الارتقاء اللغوي إلى أن اللغة قطعت أشواطاً طويلة من الترقي لتصل إلى بناء هذا الثلاثي. فهاهُوَ ذَا أنستاس الكرملي يقول: «ما وُضعت عليه أصول هذه اللغة، كان يتقوَّم من حرفين، ثم كُسِعَ بحرف ثالث للتَّثبُّتِ من تحقيق لفظ الحرف الثاني من الكلمة. ومنذ ذلك الحينَ بُنيت كل لفظة عربية على ثلاثة أحرف، وأصبحت لها كالأثافي، وعليها أُحْكِم وضع أصولها. وما زِيدَ على ذلكَ القدر من الأحرف أُلْحِق بها لِغَايَاتٍ شتي يذكرها علماء العربية في مطاوي مباحثهم»[44].

ويكاد عبد الله العلايلي يتفق مع الكرملي فيما ذهب إليه آنفاً، فتراه يقول: «الثلاثي وحدة كلم العربية، وعليه استقرت في الثروة البالغة عِظَماً واتساعاً، وعلى ملاحظة الثلاثي بني اللغويون أبحاثهم»[45].

وقد توسع أنستاس الكرملي في إيراد الأمثلة، من العربية ومن غيرها، للثنائي المقطع من الكلم، المزيد بحرف صدراً، أو حشواً، أو عجزاً ليصير ثلاثياً. وسنكتفي هنا بإيراد بعض ما أيّد به مذهبه، فمن ذلك مثلاً:

أ- أمثلة التصدير prefix، وقد جاء من الأصل الثنائي (رم) الذي يفيد معنى الكسر أو القطع:

- ثرم: انكسار السّنّ من أصلها، أو من الثنايا، أو الرباعيات.
- جرم : الجرم : القطع.
- حرم :حرمه الشيء: منعه إياه؛ أي: قطعه عنه.
- خَرَم :خرم الخَرَزَة يخرمها: فَصَحَها، وفلاناً: شقّ وترة أنفه.
- شرم: الشرم: الشقّ، ورجل أشرم: مشروم الأنف.

- صرم: صَرَمه يصرمُهُ: قطعه بَائناً. والنخل والشجر: جَزَّهُ. إلخ(46).

ب - أمثلة الحشو infix: والأصل في هذا الباب (الرّم) بمعني الدقّ والضرب ،فمن ذلك مثلاً:

- رتم: رتم فلان الشيء: كسره، أو دقَّهُ.
- رثم: رثم أنفه أوفاه: كسره.
- رجم: رجم فلان فلاناً: رماه بالحجارة ،أو رماه به حتي قتله.
- رَدَم: رَدَم الباب: سدّه كله أو جزءه.
- رسم: رسمت الناقة، أثرت في الأرض. ورسم: كتَب، أو خط.
- رشم: رشم: كتب، أو خط.
- رضم: رضم الأرض: أثارها للزرع إلخ(47).

ج/ أمثلة التذييل subfix : والأصل الذي زيد في آخره حرف من كلمات هذا الباب هو : (نب) بمعني الصياح، أو الارتفاع. فمما جاء من هذا الباب :

- نبأ: نبأَ الشيء : ارتفع، وعلي القوم: طلع عليهم.
- نبتَ: نبت الزرع : خرج من الأرض. والإنسان: نَمَا شبابُه.
- نبث: نبث البئر :أخرج ترابها. وعن السرّ والأمر: بحث عنه.
- نبج: نبجت القبجة (وهي ضرب من الطيور) : خرجت من مكمنها.
- نَبَحَ: نبح الكلب، والظبي، والتيس، والحيَّة: أخرج صوتاً.
- نبخ: النبخ: جدري الغنم وغيره. ونبخ العجين: حمض وفسد، فخرج عليه شيء كالرغوة أو النفاطات.
- نبذَ: نبذ الشيء: طرحه من يده، أو طرحه وراءه، أو أمامه.
- نبرَ: نبر الشيء: رفعه. والمغَنِّي: رفع صوته. والحرفَ: همزَهُ.

- نبز: نبزَهُ: لَمَزَهُ؛ أي عابه، أو أشار إليه بعينيه، أو ضربَهُ، أو دفعه.
- نَبَسَ: نبسَ بالمجلس: تكلم؛ أي: أخرج كلاماً.
- نَبَش: نبش الشيء المستوى: أبرزه. والكنز عن الأرض: كشفه عنها، وأخرجَهُ، إلخ[48].

وهناك طرق أخرى غير إضافة الحرف إلي الكلمة صدراً، أَو حشواً، أو عجزاً، سلكتها اللغة للوصول إلى المقطع الثالث الذي به تتقوَّم اللغة كما يري العلايلي. من هذه الطرق: النحت، والقلب، والإبدال ونحوه.

فمما عمدت اللغة إلى نحته للوصول إلى بناء الثلاثي، كلمات من نحو :(ليس) التي قيل فيها: إنها فعل ناقص. وقال بعضهم إنها حرف، ولا يستعمل إلا للنفي. وأصل (ليس): (لا): حرف نفي، تركب مع (أيس) الدال على الكون المطلق حتى جاء المناطقة بمصطلحهم الشهير: (الأيسيّة والليسِيّة): بمعنى الوجود وعدمه. ومن ثم قالوا: «ائتني به من حيث أيس وليس»؛ أي: من حيث إنه موجود أو غير موجود. قال الفراء: «قولهم: ائتني به من حيث (أيس)، و(ليس)، ومعناه: من حيث هو ولا هو؛ أي من حيث (أيس)، أي: وُجِد، و(لا أَيْسَ): أي: غير موجود»[49].

وأصل ذلك في العبرانية (yēsh)، وفي السريانية: (tī)، وقد تركب (ايت) السريانية مع (لا) النافية، فكونت (ليت) لنفي الكون المطلق مثل (ليس)، وهي تذكرنا بالحرف المشبه بليس، أعني به (لات). وربما كانت (ليس) في وقت مبكر تكتب (لا - أيس) كأخواتها من الأفعال الناقصة مثل: مادام، وما برح، وما انفكّ، ومازال ونحوها. ولكثرة الاستعمال خُفّفت وأدمجت، فصارت (ليس) كأنها كلمة واحدة، وهكذا[50].

وقد ذهب أبو بكر بن السرّاج إلى أن (ليس) حرف بمنزلة (ما)، وتابعه فيه الفارسي في الحلبيات، وابن شقير، وجماعة[51]، لكنَّ ابن

يعيش يري أنَّ (ليس) أصله (لَيِسَ) على (فَعِلَ) بكسر العين، فيكون من قبيل: صَيِدَ البعيرُ: إذا رفع رأسه من دَاء. وكان قياسه أن تُقلب الياء فيه ألفاً لتحركها وانفتاح ما قَبلها على حدّ باعَ، وسَارَ، إلاّ أنهم لمّا لم يريدوا تصرف الكلمة أبقوها على حالها، ثم خففوها بالإسكان على حدّ قولهم في كَتِف: كَتْف، وفي فَخِذ: فَخْذ، وألزموها التخفيف لعدم تصرفها»[52] فكأنّ صاحب شرح المفصَّل يريد أن يقول لنا: إنَّ أصل (ليس) هو (لا)، و(أيس)، كما هو الحال في أصله السامي القديم؛ بدليل قوله: «وكان قياسه أن تُقلب فيه الياء ألفاً لتحركها، وانفتاح ما قبلها».

ومن هذا الباب أيضاً كلمة (مال)، بمعني ما يملكه المرء من مقتنيات، أو نقود، أو غيرهما، إذ الأصل فيها أنها مركبة من (ما) الموصولة، و(ل) الدالة على الملك أو الاختصاص، فتركبتا، وصارتا كلمة واحدة هي (مال). فحين يقال: (مالك) يعني الذي لك، أي ممتلكاتك، ومقتنياتك، ونقودك، ومال فلان، أي ممتلكاته وما يخصه ونحوه. وقد تصرفوا في هذه الكلمة حين جعلوها ثلاثية المقطع بقلب ألفها واواً، فقالوا: مَوَّلَهُ يُمَوِّلُهُ تمويلاً. ورأس المال هو أَصْلُه وأُسُّهُ، وجمعوه علي رُؤوس أموال. والممولون هم أصحاب المال الذين يتحكمون في استيراد السلع، وفي تصديرها. والممول أيضاً هو من يُنفق على عمل ما، ودافع الضرائب[53]؛ ولهذا جعلها علماء الصرف من المعلات؛ أي: (م و ل)، فصارت ثلاثية المقاطع.

ومما جاء من هذا الباب أيضاً كلمة (وي) من الأصوات التأثرية affectionate voices التي جيء بها للتعجب أو للتأوه. قال ابن يعيش: «ومن الأصوات قول المتندّم، والمتعجّب: (وي)، يقول: وَيّ ما أغفله! ويقال: وَيّ لمُه! ومنه قوله تعالي: ﴿**وَيْ كأنّه لا يفلح الكافرون**﴾[54]،

وقد ثلثوها فقالوا: وَيْل: لِوَادٍ في جهنم - أَعَاذَنَا الله منها ومن حَرِهَّا - واستعملوها في الدعاء بالشر، قال الأعشي عن هريرة :

قالت هريرة لما جئتُ زائرَها ويلي عليك، وويلي منك يا رجلُ[55]

وتصرفوا فيها حين جعلوها ثلاثية المقاطع بزيادة ياء أو ألف في بنائها، فقالوا: وَيَّل، وتَوَيَّل، وتَوَايَل، وركبوا منها مقطعاً آخر، فقالوا: وَيْلُمّه ! يريدون الدعاء له وإن كان في ظاهره الدعاء عليه، كقولهم: قَاتَلَهُ الله ما أشجعَهُ ! لمن عُرِف بالدهاء والمكر[56].

وتفنَّن العرب في (وي) السابق ذكرها، فركبوا منها عدة كلمات من نحو: وَيْح، وويْب، التي ربما كان أصلها (وي + أب) للاستغاثة به، و(وَيْخ) التي ربما كانت من (وي + أخ، و(وَيْس) بمعني الفقر، التي ربما كانت مركبة من (وي + اس)، و(وَيْه) كلمة إغراء وحضّ وتحريض. فإذا أغْريتَ رجلاً قلت له : ويهاً يا فلان! إذْ إنها مركبة من (وي + هاً) ومن ذلك قول عنترة:

ولقد شَفَى نفسي وأَبْرَأ سقمها قِيلُ الفَوَارِس: وَيْكَ عَنْتَر أقدم[57]

وهناك طرائق أخرى لبناء الثلاثي عمدت إليها العربية إبان نضوجها وزهوها، منها: الترخيم الذي هو حذف آخر الكلمة تخفيفاً؛ لقول ابن مالك:

ترخيماً احذفْ آخر المنادى كيَا سُعَا فيمَنْ دَعَا سُعَادا[57]

ومن ثم قالت العرب: (يا صاح) في يا صَاحِبي، وقالوا: (احتَسَي) في احتسب، و(تجميَّ) في تجمع، و(شَجَا) في شجب، و(بَاهَاه) في بَاهَجَهُ، و(اعتمي) في اعتمد، ونحو ذلك[59].

وهناك كلمات ثلاثية المقاطع لا يمكننا إرجاعها إلى بناء الثنائي، كما هو الحال في الكلمات الحاكية echo words التي سبق ذكرها، وإنَّما هي كلمات ثلاثية المقاطع لا يُعرف لها اشتقاق، من ذلك مثلاً:

1 - أسماء الأشياء المادية المحسوسة، وهي في كثير من الأحيان من المشترك السامي القديم، من نحو: النمر، والذئب، والثعلب، والأيّل، والثور، والحمار، والكلب، والنسر، والخنزير، والذباب، ونحوها.

2 - ومن أسماء النبات: الثوم، والبَصل، والعنب، والقِثاء، والكمون، والفجل ونحوها.

3 - ومن أسماء أعضاء الجسم: الرأس، والعين، والأنف، والأذن، والسّنّ، والشعر، والشفة، والظفر، والركبة، والذنب، والقرن، والكلية، والكتف، ونحوها .

4 - ومن أسماء الكواكب والخرثي والماعون: السماء، والأرض، والشمس، والقمر، والنجم، والجبل، والبئر، والحبل، والدلو، والإناء، ونحوها[60].

فكل هذه الأسماء ونحوها لا يمكن إرجاعها إلى الثنائي المحكي به الصوت، إذ لا أثر للصوت في هذه الكلم؛ ولهذا فإنَّ القول بتطور اللغة من المقطع الأُحادي المحاكَى به الصوت، إلى الثنائي، فالثلاثي، ونحوه، - مع منطقيته - ليس على إطلاقه؛ ذلك أنَّ: «نشأة اللغة الأولى مغيّبة عنا، وبيننا وبينها - كما هو الحال في جميع البدايات - حلقات منقطعة يتعذر وَصْلُها، ولذلك لم يَفْتَر الخلاف بين الباحثين في هذا الموضوع قديماً وحديثاً»[61]، ولهذا فإن القول بتطور اللغة من المقطع الصوتي الأحادي، إلى الثنائي فالثلاثي ونحوه، ربما يصدق على طائفة من كلم اللغة، لكنه لا ينتظم بالضرورة كلَّ كلماتها، شأنها في ذلك شأن كل القضايا الخاضعة للاستقراء، ذلك أنَّ هذه اللغة مرت بأطوار متعددة،

تَقِفَتْها شعوب وأقوام وأمم كثيرة قبل الآف السنين، وتعاورتها الألسن بالإبدال، والحذف، والإضافة، والنحت، والوضع ونحوه، ما لا يمكن معها القول بانتظامها تحت قانون واحد مهما بلغ هذا القانون من شمول الاستقراء، ودقة الحصر، وبخاصة أنَّ الأمم الساميَّة – مثلاً – تفرقت في الأمصار، وتباعدت بها الديار، وطالت عليها الأزمنة والأعصار، فغدت أُمماً شتى بعد أن كانت في مبتدأ أمرها أمة واحدة تقريباً، لسانها يكاد يكون واحداً، ما يجعل القول بتطور لغتها الأم إلى لغات شتى أمراً ممكناً.

ثم إنَّ بعضهم يرى أن «النظرية الطبيعية التي حاول أصحابها أن يعللوا فيها نشأة أصول الألفاظ الأولى بمحاكاة أصوات الطبيعة لا تكاد تثبت للحجة والدليل، ولا تصدق إلا في القليل النادر من ألفاظ كل لغة. فإذا قلنا: إنّ (قَطّ) وما تفرع منها من ألفاظ، والقصّ، والكسر، والأنين، والحفيف، والقلقلة والصليل وأضرابها، تحكي بأصوات حروفها أصوات الأحداث التي تدل عليها في اللغة العربية ... فكم عدد الألفاظ التي تقع هذا الموقع، وتتصف بهذه الخاصية في اللغة العربية ... لا شك أنها قليلة محدودة ... أما الألفاظ التي نجد بين جرسها ومعناها تناسباً وتوافقاً، فربما كانت أكثر عدداً، ولكنها لا يحتج بها في هذا الباب، ولا يمكن أن يعلل أصل وضعها بالتعليل الصوتي لمجرد هذا التناسب؛ وذلك مثل: شق، ودق، وقرع، وكبكب، وسال، ونفخ، وزحف ... على أنَّ في هذا التناسب شيئاً كثيراً من العادة والائتلاف عند أهل كل لغة في الربط بين بعض المعاني وبعض الأصوات. ولو صحت هذه الطريقة لَمَا تعددت اللغات، ولَتماثَلَت أو تشابهت على الأقل، فإنَّ أصوات الطبيعة واحدة مع أنَّ تلاقي اللغات في ألفاظ واحدة، وتشابه الألفاظ الدالة على معانٍ واحدة لا يقع إلاّ في القليل النادر»(62).

وهكذا تعددت النظريات القائلة بالنشأة الأولى للغة الإنسانية، من توقيفية، ووضعية اصطلاحية، ومن نشوئية تطورية إلى غيرها من النظريات، وذلك منذ عهود اليونان، مروراً بالعصور الأولى الإسلامية إلي هذا الزمن الأخير، ومع ذلك لم يستطيع أحد حتى الآن أن يقول فيها الكلمة الأخيرة، أو القول الفصل، مع ما أتى به الباحثون من حجج عقلية، وأقيسة منطقية لا يردها النظر العقلي في كثير من جوانبها، لكن اللغة – هي الأخرى – تبقى عصيّة على الضبط والتقنين، وبخاصة ما كان منها متعلقاً بنشأتها الأولى، أو ما يُعرف لدى الباحثين باللغة الأم التي لا يعرف أحد عنها شيئاً حتى يوم الناس هذا؛ ولهذا كله ستظل قضية نشأة اللغة الإنسانية بنظرياتها المتعددة مكان أخذ وردّ بين الباحثين طالما كان الأمر قابلاً للنظر العقلي، والجهد الفكري، والقياس المنطقي.

الهوامش

(1) اللغة لجورج فندريس، ترجمة عبدالحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، ط. لجنة البيان العربي، القاهرة 1950م، ص 97.

(2) الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، ط. دار الكتب المصرية، القاهرة 1952م- 1956م، ج1/64-47.

(3) مغامرات لغوية للأستاذ عبدالحق فاضل، ط. دار العلم للملايين، بيروت، د.ت، ص206.

(4) اللغة لجورج فندريس، ص 39-38.

(5) الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، لجورجي زيدان، مراجعة الدكتور مراد كامل، ط. دار الحداثة، القاهرة، ط. ثانية 1982م، ص 140.

(6) شرح المفصل لعلي بن يعيش، ط. المطبعة المنيرية بالقاهرة (د.ت)، ج 31/4.

(7) نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، للأب أنستاس ماري الكرملي، ط. دار الثقافة الدينية بالقاهرة، (د.ت)، ص1.

(8) الفلسفة اللغوية لجورجي زيدان ، ص 58.

(9) المدخل إلى علم اللغة، للدكتور رمضان عبدالتواب، ط. الخانجي بمصر، الطبعة الأولى 1403هـ / 1982م، ص120.

(10) التطور اللغوي ونشوء العربية، للأستاذ محمد يوسف نور الدين، مجلة اللسان العربي، المجلد الثامن، الجزء الأول، ذو القعدة 1390هـ /1971م، ص128.

(11) نشأة اللغة عند الإنسان والطفل ،د. علي عبد الواحد وافي، ط مكتبة غريب ،القاهرة 1971م ، ص 41-40.

(12) الفلسفة اللغوية لجورجي زيدان، ص 160.

(13) الفلسفة اللغوية لجورجي زيدان، ص 164-163.

(14) تاريخ اللغات السامية، لإسرائيل ولفنسون ،ط دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الأولى 1980م، ص 52.

(15) الحلقة المفقودة في امتداد عربية اللهجات السامية، للأستاذ عبدالرحمن الرفاعي، ط. دار اللطائف بالقاهرة ،الطبعة الأولي 2007م، ص9.

(16) تاريخ اللغات السامية، ص4.

(*) الأستاذ عبدالرحمن الرفاعي باحث سعودى معاصر، من أبناء مدينة جازان جنوبي

المملكة العربية السعودية، وهو عضو في عدد من المحافل العلمية واللغوية والأدبية. قام ببحث لغوي (ميداني) في جبال العبادل، وجبال اللغوب، وجبال بني مالك، وجبال الريث، وجبال هروب وغيرها من جبال جنوبي المملكة. وتوصل إلى نظرية لغوية جديدة، مفادها أن الوطن الأصلي للأمم السامية هو جنوب جزيرة العرب، بعكس نظرية التوراة القائلة بأنها أرض بابل، وأن خط المسند هو أصل الخطوط في العالم القديم، بعكس ما ذهب إليه المستشرقون من أن الخط الكنعاني هو أصل الخطوط في العالم المتمدين. وضمن ذلك في كتاب نشره بعنوان: (الحلقة المفقودة في امتداد عربية اللهجات السامية). وقدم لهذا العمل أحد كبار علماء اللغويات فى العالم العربي، هو الأستاذ الدكتور كمال محمد بشر، أستاذ العلوم اللغوية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، ونائب رئيس مجمع اللغة العربية بمصر، وقد طبع هذا الكتاب، في طبعته الأولى، بمطبعة دار اللطائف بالقاهرة سنة 2007م.

(17) تاريخ اللغات السامية، ص243.

(18) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، للدكتور جواد علي، ط. دار العلم للملايين بيروت، ومكتبة النهضة ببغداد، ج 158/8.

(19) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 150/8.

(20) تاريخ اللغات السامية، ص 100، والفلسفة اللغوية لجورجي زيدان ص 168.

(21) اللغة لجورج فندريس، ص 391.

(22) الحلقة المفقودة، للأستاذ عبدالرحمن الرفاعي، ص 9.

(23) الفلسفة اللغوية لجورجي زيدان، ص 166-167.

(24) المدخل إلى علم اللغة، للدكتور رمضان عبدالتواب، ص 214.

(25) التطور اللغوي قوانينه وعلله، د. رمضان عبدالتواب، ط. الخانجي بالقاهرة 1981م، ص18.

(26) الفلسفة اللغوية ص 156.

(27) تاريخ اللغات السامية ص 278، وفصول في فقه العربية للدكتور رمضان عبد التواب ،ط. الخانجى بالقاهرة ،الطبعة الثانية 1980م ، ص 156.

(28) تاريخ اللغات السامية، ص 278.

(29) تاريخ اللغات السامية، ص 278.

(30) التطور اللغوي قوانينه وعلله، للدكتور رمضان عبد التواب ، ص 18.

(31) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ط. المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الطبعة الخامسة عشرة، 1386هـ/1967م ج 320/3.

(32) فصول في فقه العربية، ص 376.

(33) لهجات اليمن قديماً وحديثاً، للأستاذ أحمد شرف الدين، ط. مطبعة الجبلاوي بالقاهرة 1970م، ص 18، 25.

(34) التطور اللغوي ونشوء العربية، للأستاذ محمد يوسف نور الدين، مجلة اللسان العربي، المجلد الثامن الجزء الأول 1390هـ/ 1971م، ص 128.

(35) نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، لأنستاس ماري الكرملي، ص 12.

(36) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، ط. مصطفى البابي الحلبي بمصر 1381هـ /1961م، ص 464.

(37) دراسات في فقه اللغة، للدكتور صحبي الصالح، ط. دار العلم للملايين، الطبعة الثانية 1980م، ص 156، والمقاييس لابن فارس، تحقيق عبدالسلام هارون ،ط. مصطفى الحلبي بالقاهرة، الطبعة الثانية 1379هـ /1969م ،ج 102/5-103.

(38) دراسات في فقه اللغة، للدكتور صبحي الصالح، ص 162.

(39) الجمهرة، لأبي بكر بن دريد الأزدي، بتصحيح السيد زين العابدين موسوي، ط. دائرة المعارف بحيدر آباد، الدكن، الهند الطبعة الأولى 1344هـ ،ج 13/1.

(40) الجمهرة 244/1.

(41) نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، ص 9.

(42) الخصائص لابن جني 153/2.

(43) الفلسفة اللغوية لجورجي زيدان، ص 157.

(44) نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، ص 107.

(45) مقدمة لدراسة لغة العرب، ص 183.

(46) نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، ص 4.

(47) نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، ص 5.

(48) نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، ص 6-5.

(49) تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الزبيدي ،ط. القاهرة 1306هـ، ج 244/4.

(50) الفلسفة اللغوية، لجورجي زيدان، ص 107.

(51) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق الدكتور مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ط. دار الفكر، بيروت الطبعة السادسة 1985م، ص 378.

(52) شرح المفصل لابن يعيش ج 113/7.

(53) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بمصر، الطبعة الثالثة، 1985م، ج 2/927.

(54) شرح المفصل لابن يعيش ج 4/57.

(55) ديوان الأعشي، ميمون بن قيس، شرح وتعليق الدكتور محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة 1403هـ /1983م، ص 107.

(56) المعجم الوسيط، ج 2/1104.

(57) ديوان عنترة بن شداد العبسي ،تحقيق محمد سعيد مولوي ،المكتب الاسلامي ،بيروت، الطبعة الثانية 1983م، ص 42.

(58) شرح ابن عقيل، ج 3/288.

(59) الفسلفة اللغوية لجورجي زيدان، ص 105.

(60) الفلسفة اللغوية لجورجي زيدان، ص 108.

(61) فقه اللغة وخصائص العربية، للدكتور محمد المبارك ،الطبعة الثانية 1964م، ط. دار الفكر، بيروت ص 187-186.

(62) فقه اللغة وخصائص العربية، للدكتور محمد المبارك، ص 188.

ابن جني ودوره في توجيه القراءات القرآنية

محمد غالب عبدالرحمن(*)

ابن جني بإيجاز؟

يحسُن بنا أنّ نقدم بين يدي بحثنا هذا تعريفاً موجزاً بابن جني؛ ليستصحبه القارئ لهذا البحث، عساه أن يسهم في فهم اجتهاداته وآرائه، فتكوين الرجل وحياته لهما دور لا ينكر في تفسير توجيهاته، وتأويلاته النحوية، واللغوية لآي القرآن الكريم.

فابنُ جني هو أبو الفتح عثمان بن جني الأزدي، كان أبوه (جني) - بسكون الياء - مُعَرَّب كنى - رومياً يونانياً مملوكاً لسليمان بن فهد ابن أحمد الأزدي. ولد على الأرجح في عام 321هـ أو 322هـ بالموصل. وبالموصل تلقى النحو واللغة على يد كثيرين من رواة اللغة والأدب، أشهرهم أبو عبدالله الشجري. ومن العلماء أبو علي الفارسي؛ الذي انقطع له أربعين سنة. وكان السبب في ذلك أنَّ أبا علي مَرّ بجامع الموصل وابن جني يقرئ النحو في حلقة فسأله أبوعلي عن مسألة في التصريف فقصَّر فيها، فقال له أبو علي: زُبيت وأنت حصْرم، فلزمه من يومئذ واعتنى بالتصريف حتى أصبح فيه أوحد زمانه(1).

(*) عميد كلية اللغة العربية - جامعة أم درمان الإسلامية - السودان.

والذي يبدو أنَّه كان لابن جني تلاميذ عديدون؛ إذ إنَّه تصدر حلقة شيخه أبي علي الفارسي - الذي صحبه أربعين عاماً - بعد وفاته، وحسبك بها حلقة. وكثرة التلاميذ تغني تجربة المعلم بالمدارسة والبحث، يتجلى ذلك في كثرة مؤلفات ابن جني وتنوعها. ومن أشهر هذه المؤلفات[2]:

1 - الخصائص، في ثلاثة مجلدات، تحقيق محمد علي النجار.

2 - سر صناعة الإعراب.

3 - المنصف شرح التصريف للمازني.

4 - المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها.

5 - اللمع.

توفي رحمه الله عام 392هـ.

نشأة القراءات:

أنزل ربنا تعالى قدره القرآن الكريم على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وتعهد بحفظه، حيث قال: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[3]. تلقاه النبي عن الأمين جبريل، وكان النبي يأمر كتبة الوحي بكتابة ما أنزل عليه، وكان جبريل يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم القرآن في شهر رمضان من كل عام مرة، وفي عام وفاته عرضه عليه مرتين. وقد تلقى الصحابة القرآن حرفاً حرفاً، وحفظوه في الصدور، ولم يهملوا منه حركة ولا سكوناً، ولا إثباتاً، ولا حذفاً، ولا دخل عليه في شيء منه شك ولا وهم[4]. يؤكد ذلك قول ابن مسعود رضي الله عنه - الذي يعد مرجعاً للصحابة- «والله الذي لا إله غيره لو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تُبَلِغُنِيْهُ الإبلُ لرحلتُ إليه»[5].

ولما انتقل الرسول الكريم إلى الرفيق الأعلى، وتولى الأمر بعده أبوبكر رضي الله عنه استحر القتل في الصحابة حفظة القرآن

الكريم، فأشير عليه بجمع القرآن الكريم، فتوقف في ذلك إلى أن شرح الله صدره و الصحابة على جمعه، فتم جمعه في صحف كانت عنده، ثم آلت إلى عمر بن الخطاب بعد موت أبي بكر، ثم استودعت عند حفصة زوج النبي الكريم، وفي خلافة عثمان جاءه حذيفة بن اليمان بعد أن حضر فتح أرمينية وأذربيجان، فرأى الناس يختلفون في القرآن الكريم، حتى كفَّر بعضهم بعضا، فقال للخليفة عثمان: «أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب كما اختلف اليهود والنصارى، فبعث عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها عليك، فأرسلتها إليه، فأمر عثمان زيد بن ثابت، وعبدالله ابن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام أن ينسخوا الصحف في المصاحف»(6).

فلما تم النقل وكمل النسخ بعث عثمان رضي الله عنه إلى كل مِصْر مصحفاً من تلك المصاحف التي نسخوها، وأمر أن يحرق ما سِواهاً وكانت هذه المصاحف كلها مجردة من النقط والشكل، لتحتمل ما صح نقله وثبتت تلاوته عن النبي صلى الله عليه وسلم، إذ كان الاعتماد على الحفظ لا على مجرد الخط. وكتبت المصاحف على اللفظ الذي استقر عليه في العرضة الأخيرة، وقرأ أهل كل مصر بما في مصحفهم بعد أن تلقوا ما فيه عن الصحابة الذين تلقوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومعنى ذلك أن قراء الأمصار قرأوا بما سمعوا وبما رووا، متخذين مصحف عثمان إماماً يرجعون إليه عند الاختلاف، ولا بد أن تكون قراءاتهم متفقة مع رسم المصحف العثماني، أي أن رسم المصحف العثماني أصبح شرطاً من شروط صحة القراءة.

ولما دَبَّ الخلاف وكثر أهل الأهواء والبدع، وأخذوا يقرأون بما يخالف المصحف الإمام خيف من الاضطراب في قراءات القرآن بالزيادة أو النقصان فتجرد قوم للاعتناء بقراءات القرآن، فاختار الناس في كل

مصر - وُجِّهَتْ إليه نسخةٌ من مصحف عثمان- أئمة مشهورين بالثقة والأمانة في النقل وحسن الدراية، وكمال العلم؛ أفنوا عمرهم في القراءة والإقراء واشتهر أمرهم وأجمع أهل كل مصر على عدالتهم، ولم تخرج قراءاتهم عن خط مصحفهم. وهؤلاء القراء هم أصحاب القراءات السبع. وهذه القراءات السبع غيض من فيض، وإنما جمعها ابن مجاهد وفق منهجه الخاص، فاشتهرت عند الناس حتى ظن بعض العوام أنها هي المراد بالأحرف السبعة الواردة في الحديث المشهور: (أُنزِل القرآن على سبعة أحرف، فاقرأوا بما تيسر منه)[7].

يقول ابن الجزري: «لا يجوز أن يكون المراد من الأحرف السبعة هؤلاء السبعة القراء المشهورين وإنْ كان يظن بعض العوام لأنَّ هؤلاء السبعة لم يكونوا خلقوا ولا وجدوا»[8]. بل إنَّ بعضهم فهموا أنَّ ما عدا هذه القراءات السبع شاذ، يشير ابن الجزري إلى خطأ هؤلاء بقوله: «وكثير منهم يطلق على ما لم يكن عند هؤلاء السبعة شاذاً، وربما كان كثير مما لم يكن في الشاطبية والتيسير عن غير هؤلاء السبعة أصح من كثير مما فيهما. وإنما أوقع هؤلاء في هذه الشبهة كونهم سمعوا أنزل القرآن على سبعة أحرف، وسمعوا قراءات السبعة فظنوا أن هؤلاء السبعة هي تلك المشار إليها»[9].

وقد اختلفت آراء العلماء قديماً وحديثاً في تأويل حديث أنزل القرآن على سبعة أحرف، أوصلها السيوطي في الإتقان إلى أربعين وجهاً[10]. ولا يسمح المجال هنا لمناقشة هذه القضية، وقصارى ما يفهم من هذا الحديث أن القرآن نزل بالفصحى التي تتكون من لهجات متعددة، تيسيراً لجميع العرب لفهم مراميه، مع التسليم بأن جمهوره نزل بلهجة قريش؛ لأنَّ الغلبة - أصبحت بسبب عوامل عدة - لَهَا.

وليس صحيحاً أن القراءات السبع ليست من الوحي كما يذهب إلى ذلك الدكتور طه حسين في قوله: «القراءات السبع ليست من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكرها كافراً ولا فاسقاً، ولا مغتمزاً في دينه،

وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها»[11]. كذلك ليس صحيحاً ما ذهب إليه جولد تسيهر من أنَّ كثرة القراءات ترجع إلى رسم المصحف، حيث يقول: «والقسم الأكبر من هذه القراءات يرجع السبب في ظهوره إلى خَصِيصَة الخط العربي (...) فإنّ من خصائصه أن الرسم الواحد للكلمة الواحدة يقرأ بأشكال مختلفة، تبعاً للنقط فوق الحروف أو تحتها، وعدم وجود الحركات النحوية، وفقدان الشكل في الخط العربي جعل للكلمة حالات مختلفة كانت السبب الأول في ظهور حركة القراءات فيما أهمل نقطه أو شكله في القرآن»[12]. وقد تولى عبد الوهاب حمودة الرد على هذا المستشرق، فقال: «كان القرآن محفوظاً في الصدور قبل تدوين المصاحف وجمع القرآن، ثم حين دُونت المصاحف لم يكن النقط عرف، ولا الشكل اخترع فظهرت حركة القراءات قبل النقط والضبط»[13].

ومِلاكُ الأمرِ ومحصولُ الحديث في ذلك أن القراءات مرجعها قراءة النبي صلى الله عليه وسلم لا اللهجات العربية، يؤكد ذلك الرافعي في قوله: «يرجع عهد القراء الذين أقاموا الناس على طرائقهم في التلاوة إلى عهد الصحابة رضي الله عنهم، وكلهم يسند إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم»[14]. وليست إباحة القراءة للعرب بلغاتهم أن يقرأوا كيفما اتفق، بل إنَّ الأمر مقيد بالرواية والنقل، يقول ابن حجر: «إنَّ الإباحة المذكورة لم تقع بالتشهي أي أن: كل أحد يغير الكلمة بمرادفها في لغته، بل المراعي في ذلك السماع عن النبي صلى الله عليه وسلم»[15].

النحاة والقراءات:

اتخذ النحاة الأوائل الذين استنبطوا قواعد العربية القرآن الكريم واحداً من مصادرهم التي اعتمدوا عليها، لذا فإنَّ اهتمامهم وعنايتهم

بالقرآن الكريم وقراءاته وتوجيهها، وتأويلها نحوياً يبدو أمراً بدهياً، ولكنهم - لأسباب متوهمة أو غير مقنعة - لم يجعلوا القرآن الكريم وقراءاته مصدرهم الأول، بل قدموا عليه الشعر كما هو واضح في مؤلفات متقدميهم كسيبويه، والمبرد، والفارسي وغيرهم. وليست هذه القضية محل بحثنا هنا، لكن الذي يعنينا هو الإشارة إلى أن النحاة لو كانوا اتخذوا القرآن مصدرهم الأول ربما كانت نظرتهم لقراءات القرآن قد تغيرت، فلم يبادر بعضهم - وهم قلة - إلى تخطئة بعض القراءات المتواترة على نحو ما حدث من المبرد والزجاج من تخطئة قراءة حمزة: ﴿**واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام**﴾[16] وتخطئة الزمخشري قراءة ابن عامر: ﴿**وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم**﴾[17]. برفع القتل ونصب الأولاد وجر شركائهم.

لقد انشغل النحاة بالقراءات القرآنية فرادى ومجتمعين؛ لأنَّ بعض النحاة كانوا من القراء، فقد كان أبوعمرو بن العلاء شيخ البصرة في النحو وفي القراءة، وكان الكسائي شيخ الكوفة في النحو وفي القراءة. وقد كان لانشغال النحاة بالقرآن الكريم وقراءاته أثر في عنايتهم بالدراسة النحوية واللغوية؛ ليوائموا بين القراءات القرآنية وقواعد العربية على ضوء ما سمعوا ورووا من كلام العرب شعراً ونثراً.

وكما كان النحاة يختلفون في نظرتهم إلى القراءات القرآنية وهم فرادى، وفقاً لمحفوظ كل منهم من كلام العرب، وفهمه في توجيه قواعد العربية وتفسيرها، كذلك اختلفوا وهم جماعات، كالذي كان بين أشهر مدرستين من المدارس النحوية؛ مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، فقد أخضع البصريون القراءات القرآنية لأصولهم وأقيستهم، فما وافق منها أصولهم - ولو بالتأويل - قبلوه، وما لم يوافقها رفضوا الاحتجاج به ونعتوه بالقليل، والنادر، والشاذ... إلى غير ذلك من

المصطلحات التي تؤكد خروجه عن قواعدهم. ولم يكن هذا شأنهم مع قراءات القرآن وحسب، بل كان هذا موقفهم من كل المروي من كلام العرب[18].

أما الكوفيون فقد كان موقفهم مغايراً لموقف البصريين، يشير إلى ذلك صاحب مدرسة الكوفة: «أما الكوفيون فلهم موقف آخر يغاير موقف البصريين من القراءات كلِ المغايرة، فقد قبلوها واحتجوا بها وعقدوا على ما جاء فيها كثيراً من أصولهم وأحكامهم، وهم إذا رجحوا القراءات التي يجتمع القراء عليها فلا يرفضون غيرها، ولا يغلطونها لأنها صواب عندهم»[19]. ولعل السر في ذلك يعود إلى عناية الكوفة المبكرة بالقرآن وقراءاته، فقد كانت الكوفة مهبطاً لكثير من الصحابة، على رأسهم علي بن أبي طالب وابن مسعود وتلاميذهما، ومن أخذوا عنهما كأبي عبدالرحمن السلمي وزر بن حُبيش، وعنهما أخذ عاصم بن أبي النجود وحمزة بن حبيب والكسائي القراءة. يعني هذا أن الكوفة احتضنت ثلاثة من القراء السبعة الكبار، فحري بها أن U تعتد بقراءاتهم، وأن تحلها محلها الذي تستحقه من القبول، إذ كانت متصلة السند برسول الله صلى الله عليه وسلم.

وإزاء هذين الموقفين المتعارضين من البصريين والكوفيين مالت طائفة كبيرة من الباحثين إلى استحسان موقف الكوفيين من القراءات، من هؤلاء المخزومي، والأنصاري، وعبدالعالم سالم، يقول الأنصاري: «ومن هنا يتبين لكل باحث منصف صدق ما قلت وأقول: من أن البصريين هم الذين يحملون راية المعارضة للقراء والشعراء، وأن الكوفيين بوجه عام كانوا أسلس قياداً من البصريين؛ إذ إنهم يحترمون الوارد من الشواهد ولو كان شاهداً واحداً من أعرابية رعناء كما يقول المبرد، فما بالك بالقراءات القرآنية؟»[20]. يضيف المخزومي إلى ذلك: «فإذا نظرنا إلى القراءات من الزاوية التي ينظر منها الدارس

الحديث إليها شعرنا بصحة النظر الكوفي، وصدق الاتجاه الذي سلكه الكوفيون»[21].

أما في المقابل فقد وجد البصريون من ينفي عنهم تهمة الطعن في القراءات، يقول الدكتور شوقي ضيف: «ولعل في ذلك ما يسقط التهمة التي اتهم بها بعضُ المعاصرين نحاة البصرة عامة، إذ زعموا أنهم كانوا يطعنون على القراءات، كما زعموا أن الكوفيين عامة كانوا يقبلونها ويحتجون بها. وسنرى أن الفراء الكوفي هو الذي بدأ بقوة تخطئة القراء. وينبغي أن نعرف أن حروفاً معدودة هي التي وقف عندها الكسائي والفراء ومن تلاهما من البصريين، بحيث يكون من الإسراف أن يقال إنهم كانوا يخطئون القراء، إنما الذي ينبغي أن يقال إنهم وقفوا عند بعض حروف في قراءات القرآن الكريم رغبة منهم في التحري الدقيق للفظ الذكر الحكيم ونطقه»[22].

وأياً ما كان الرأي في منهج البصريين والكوفيين من القرآن الكريم وقراءاته فإنهم لم يجعلوا القرآن الكريم مصدرهم الأول، مع تسليمه بوثاقة نصه، وأن كل ما قرئ به ينبغي أن يكون محل تسليمهم وتصديقهم، ولو جاء مخالفاً لأقيستهم النحوية، يقول السيوطي: «كل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية، سواء أكان متواتراً أم شاذاً. وقد أطبق الناس على القراءات الشاذة إذا لم تخالف قياساً معروفاً، بل ولو خالفته يحتج بها في ذلك الوارد بعينه ولا يقاس عليه»[23].

وعلى الرغم من القناعة الراسخة للنحويين بحجية القرآن، إلا أن ممارستهم العملية جاءت مخالفة لهذه القناعة إذ إنَّ نظرة فاحصة لكتب متقدميهم توقفنا على هذه الحقيقة، حقيقة أنهم لم يولوا القرآن الكريم وقراءاته ما هو به جدير من الاحتجاج والاستشهاد.

وكان من نتائج تناقض النحاة بين التسليم الظاهري بحجية القرآن في الدرس النحوي وما حدث فعلاً من قلة الاحتجاج به قياساً إلى

مصادر الاحتجاج الأخرى أن اضطربت دراستهم، يشير إلى ذلك الدكتور محمد عيد: «الاضطراب أمام النصوص القرآنية والاضطرار إلى توجيهها توجيهاً خاصة بها، إذا كان معها من النصوص الأخرى ما يماثلها. وهذا التفريق في التوجيه دفع إليه أيضاً أن النحاة لم يأخذوا في اعتبارهم نص القرآن في استنباط القواعد، فإذا وجدت فيه ظاهرة لا تتفق مع ما قرروه اضطروا إلى التوقف فيها، أو تخريجها تخريجاً خاصاً، أو التفريق بينها وبين ما يماثلها من نص آخر كالشعر»[24].

موقف ابن جني النحوي من القراءات القرآنية:

قدمت في الصفحات السابقة تعريفاً موجزاً عن نشأة القراءات، وموقف النحاة المتقدمين – قبل ابن جني – منها، فرادى وجماعات، وذلك توطئة لمعرفة موقف ابن جني منها على ضوء جهود سابقيه. فعلى الرغم من أن ابن جني وقّف كتاباً بكامله – المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها – للبحث في القراءات القرآنية الشاذة وتوجيهها توجيهاً نحوياً، فإنه نثر بعض توجيهاته وتأويلاته النحوية لقراءات القرآن الكريم في كثير من مؤلفاته الأخرى، ولاسيما الخصائص، فمع تركيزنا على المحتسب فإنا لن نغفل إشاراته المتكررة في كتبه الأخرى.

لقد حدد ابن جني في مقدمة كتابه «المحتسب» النوع الذي سيعتني به من القراءات اعتناء خاصاً، فالقراءات عنده على نوعين، أي على: «ضربين: ضرباً اجتمع عليه أكثر قراء الأمصار، وهو ما أودعه أبوبكر أحمد بن موسى بن مجاهد (رحمه الله) كتابه الموسوم «قراءات السبعة، وهو بشهرته غان عن تحديده. وضربا تعدّى ذلك فسماه أهل زماننا شاذاً، أي خارجاً عن قراءة السبعة المقدم ذكرها، إلا أنه مع خروجه عنها نازع بالثقة إلى قرائه، محفوف بالروايات من أمامه وورائه، ولعله أو كثيراً منه مساوٍ في الفصاحة للمجتمع عليه»[25].

ولم يعتن ابن جني بكل الشاذ، بل اعتنى بنوع خاص منه، يقول: «اعلم أن جميع ما شذ عن قراءة القراء السبعة – وشهرتهم مغنية عن تسميتهم – ضربان؛ ضرب: شذ عن القراءة، عارٍ من الصنعة، ليس فيه إلا ما يتناوله الظاهر مما هذه سبيله فلا وجه للتشاغل به، وذلك لأن كتابنا هذا ليس موضوعاً على جميع كافة القراءات الشاذة عن قراءة السبعة، وإنما الغرض منه إبانة ما لطفت صفته وأغربت طريقته»[26].

ولا يجيء انشغال ابن جني بالشاذ تسويغاً للعدول عن المتواتر المجمع عليه: «ولسنا نقول ذلك فسحاً بخلاف القراء المجتمع في أهل الأمصار على قراءاتهم، أو تسويغاً للعدول عما أقرته الثقات عنهم، لكنا غرضنا منه أن نرى وجه قوة ما يسمى الآن شاذاً، وأنه ضارب في صحة الرواية بجرانه، آخذ من سمت العربية مهلة ميدانه»[27]. فابن جني يرى أن هذا الشاذ الذي خرج عن القراءات السبع موثوق به؛ لأنه متصل السند بالسلف – رضي الله عنهم – يقول مقرراً هذه الحقيقة: «وكيف يكون هذا والرواية تنميه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله تعالى يقول: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه**﴾ فإنا نعتقد قوة هذا المسمى شاذاً، وأنه مما أمر الله تعالى بتقبله وأراد منا العمل بموجبه، وأنه حبيب إليه، ومرضي من القول لديه»[28].

والذي جعل ابن جني يفرغ جهده في دراسة القراءات الشاذة على وجه الخصوص، ويفرد لها كتاباً يرجع من وجهة نظري إلى أمرين:

الأول: قناعة ابن جني أن هذا المسمى شاذاً ثابت بالسند عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما أنه: «... ولعله أو كثيراً منه مساوٍ في الفصاحة للمجتمع عليه»[29].

والثاني: أنَّ من سبق ابن جني من علماء العربية لم يعتنوا به عناية تامة، لذا فإنه جرد نفسه لهذه المهمة الجليلة: «وكان من مضى من أصحابنا لم يضعوا للحجاج كتاباً فيه، ولا أولوه طرفاً من القول عليه،

وإنما ذكروا مروياً مسلماً مجموعاً أو متفرقاً، وربما اعتزموا الحرف منه، فقالوا القول المقنع فيه، فأما أن يفردوا له كتاباً مقصوراً عليه، أو يتجردوا للانتصار له، ويوضحوا أسراره وعلله، فلا نعلمه حَسُن، بل وجب التوجه إليه، والتشاغل بعمله، وبسط القول على غامضه ومشكله»[30].

وقد أدرك ابن جني بثاقب بصره ونفاذ بصيرته قيمة هذا العمل الذي تصدى له، فهو أولاً قربى لله سبحانه وتعالى، كما يشير في مقدمة المحتسب: «... وأن تحسن عوننا وتسديدنا على ما أجمعنا فيه القربة إليك، في أملنا به لطف المسعاة فيما يُدنى منك ويحظى بالزلفى لديك»[31]. ثم إنَّ في دراسته - زيادة على ما ذكر - إضافة محققة للدرس اللغوي. وسنبين ذلك في الصفحات التالية:

ابن جني وقراءات السبعة:

هل كان لابن جني موقف خاص انفرد به عمن سبقوه من النحاة، وخاصة نحاة البصرة أو أنه سار على طريقتهم ونهج نهجهم في الطعن على بعض القراءات السبعية؟ للوهلة الأولى يبدو لنا أن ابن جني كان يعتد بالقراءات ويدافع عنها. وأول ما يلقانا من ذلك دفاعه عن قراءة حمزة بجر الأرحام من قوله تعالى: ﴿**واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام**﴾[32]. إذ إن أبا العباس المبرد كان من الذين شنعوا على هذه القراءة، واتهمها بالضعف[33]. فقال ابن جني في الرد عليه: «وعلى نحو من هذا تتوجه عندنا قراءة حمزة، وهي قوله سبحانه: ليست هذه القراءة عندنا من الإبعاد والفحش والشناعة والضعف على ما رآه فيها وذهب إليه أبوالعباس، بل الأمر فيها دون ذلك وأقرب وأخف وألطف»[34].

وابن جني لا يكتفي بنقد المبرد، بل يعمل على توجيه قراءة حمزة تأويلاً يجد لها وجهاً في العربية، إذ إنّ موافقة هذه القراءة لوجه من

وجوه العربية هو أحد شروط القراءة الصحيحة، يقول ابن جني: «وذلك أن لحمزة أن يقول لأبي العباس: إنني لم أحمل (الأرحام) على العطف على المجرور المضمر، بل اعتقدت أن تكون فيه باء ثانية حتى كأني قلت (وبالأرحام)، ثم حذفت الباء لتقدم ذكرها كما حذفت لتقدم ذكرها في نحو قولك: بمن تمرر أمرر، وعلى من تنزل أنزل، ولم تقل: أمرر به ولا أنزل عليه، لكن حذفت الحرفيين لتقدم ذكرهما»[35].

وقد بدا لي أن ابن جني يناقض رأيه في قراءة حمزة، إذ بينما اجتهد في الدفاع عن قراءة حمزة، والتمس لها وجوهاً من التأويل تبعدها عما وصفها به المبرد من الضعف والقبح، نراه يضعف قراءات سبعية أخرى، من ذلك قوله في المحتسب - في معرض دفاعه عن القراءات الشاذة - «... وأكثر ما فيه أن يكون غيره من المجتمع عندهم عليه أقوى منه إعراباً وأنهض قياساً، إذ هما جميعاً مرويان مسندان إلى السلف - رضي الله عنهم - فإن كان هذا قادحاً فيه، ومانعاً من الأخذ به فليكونن ما ضَعُف إعرابه مما قرأ بعض السبعة به هذه حاله، ونحن نعلم مع ذلك ضعف قراءة ابن كثير (ضِئاء) بهمزتين مكتنفتي الألف[36]، وقراءة ابن عامر ﴿**كذلك زين لكثير من المشركين**﴾[37] ويقول في موضع آخر: «ومن شاذ الهمز عندنا قراءة الكسائي (أئمة) بالتحقيق فيهما، فالهمزتان لا تلتقيان في كلمة واحدة، إلا أن تكونا عينين نحو سئَّال وسئَّار، وجئَّار، فأما التقاؤهما على التحقيق من كلمتين فضعيف عندنا وليس لحناً»[38].

إنَّ هذا تناقض صريح من ابن جني، ليس له من تفسير إلَّا تشتت مواقف النحاة - خاصة البصريين ومن سار على طريقتهم - إزاء القرآن الكريم وقراءاته، إذ لم يجرأوا على إنكار حجية القرآن ووثاقة نصه كما فعلوا مع الحديث الشريف، ولكنهم عند الممارسة العملية بدوا وكأنهم

ينكرون بعض القراءات التي صح سندها وعُدت من المتواتر. ولو أن تضعيف ابن جني لبعض القراءات تم في زمن مبكر من رحلته العلمية كما هو الشأن في كتابه الخصائص لكان سائغاً أن يقال إنَّ الرجل بعد أن نضجت تجربته العلمية واكتملت أدواته المعرفية في مرحلة متأخرة من عمره - وهي المرحلة التي يمثلها أصدق تمثيل كتابه المحتسب - أن الرجل قد هدته تجربته إلى تغيير نظرته في تخطئة القراءات السبعية وتضعيفها وتشذيذها. لكنَّ الذي يؤكد لنا أن موقف ابن جني ليس موقفاً عارضاً في أيام الشباب أنه فعل ذلك في كتابه المحتسب الذي ألفه في شيخوخته كما تشير عبارته في مقدمة كتابه المحتسب: «فإذا انقضت علائق مددنا واستوفى ما في الصحف المحفوظة لديك من عدد أنفاسنا، واستؤنفت أحوال الآخرة بنا»(39).

ولعل هذا الاضطراب والتشتت من ابن جني -وغيره من النحاة- مرده إلى أن النحاة استنبطوا جمهور قواعدهم من غير القرآن، فلما اضطروا إلى عرض هذه القراءات على قواعدهم المستنبطة من غيره نشأ التعارض الذي أولوه لصالح قواعدهم. يشير الدكتور «عيد» إلى ذلك: «... فإن تخطئة القراءة أو التحرج أمامها ما كانتا تحدثان لولا الاعتماد على نصوص أخرى في استنباط القواعد، ثم وضع قراءات القرآن في ضوء هذه القواعد المعدة بعد ذلك، فإن لم تتفق معها حكموا عليها بالخطأ أحياناً ، أو تحرجوا منها أحياناً أخرى فتوقفوا عندها، أو التمسوا لها وجهاً من وجوه التخريج»(40).

وخلاصة القول أن النحاة قدموا غير القرآن - الشعر - على القرآن في استنباط قواعدهم، فنشأ هذا التعارض، ولعل السر في انصراف النحاة عن جعل القرآن مصدرهم الأول هو التحرز الديني كما يقول الدكتور عيد: «ومن أجل هذا التحرز الديني نفسه صرفوا أنفسهم عن الاحتجاج به واستنباط القواعد من نصه الموثق. والحرج الذي شعر به

علماء اللغة أمام القراءات يعود إلى هذا السبب نفسه. ذلك أن طبيعة التفكير الذي فرض نفسه على دارسي اللغة يحمل بين طياته تعدد الآراء وإعمال الذهن في النص اللغوي - كما هو واضح في كتب النحو - والنص القرآني لا يتحمل ذلك ولا يطيقه، فكان لا بد لهم من موقف دراسي يحفظ للقرآن قدسيته الدينية في نفوسهم»[41].

وليس ما قاله الدكتور «عيد» مسلماً به، فهذا صاحب المدارس النحوية يقول: «وكان القرآن الكريم وقراءاته مدداً لا ينضب لقواعدهم»[42]. ولو أننا سلمنا بما قاله الدكتور «عيد» من أن النحاة الأوائل لم يجعلوا القرآن الكريم وقراءاته مصدرهم الأول؛ تحرزا وتهيبا وتنزيها لنصوصه من المراء والجدال، فما الذي يفسر طعن بعض النحاة - ومنهم ابن جني - بعض القراءات السبعية المتواترة؟ فهل قلة القراءات المطعون فيها تسوغ مسلك النحاة كما يشير الدكتور شوقي ضيف: «وفي الحق أن بصريي القرن الثالث هم الذين طعنوا في بعض القراءات. وهي أمثلة قليلة لا يصح أن نتخذ منها ظاهرة ولا خاصة عامة. وقد كانوا يصفونها بالشذوذ، ويؤولونها ما وجدوا إلى التأويل سبيلاً»[43].

إنَّ قلة الآيات المطعون فيها من ابن جني - وغيره من النحاة - ليس مسوغاً مقبولاً في الطعن، ووصف هذه القراءات بأوصاف لا تليق بها، إذ إنهم وصفوها بالقبح والخطأ مرة، وبالضعف واللحن والرداءة مرة أخرى[44]. بل إنَّ بعضهم يبالغ في الرفض فيحِّرم القراءة بها، مع أنها قراءات سبعية محكمة، من ذلك ما نقله الحريري عن المبرد في تعليقه على قراءة حمزة: «لو أني صليت خلف إمام فقرأ بها لقطعت صلاتي»[45]، وما رد به ابن يعيش على المبرد يمكن أن يكون رداً على ابن جني، يقول ابن يعيش: «... وهذا القول غير مرضي من أبي العباس؛ لأنه قد رواها إمام ثقة، ولا سبيل إلى رد الثقة، مع أنه قد قرأتها جماعة

من غير السبعة كابن مسعود، وابن عباس، والقاسم، وإبراهيم النخعي، والأعمش، والحسن البصري وقتادة ومجاهد. وإذا صحت الرواية لم يكن سبيل إلى ردها»[46].

فإذا لم تكن قلةُ الآيات المطعون فيها مسوغاً مقبولاً لردها وتضعيفها فهل ذلك مرده إلى أن النحاة استنبطوا جل قواعدهم من الشعر، ولذا فإنهم حاكموا القراءات القرآنية لهذه القواعد، فكان من نتيجة هذه المحاكمة مخالفة هذه القراءات لهذه القواعد، ومن ثم الطعن فيها وتخطئتها! يبدو هذا التفسير الأخير وجيهاً إذا افترضنا أن الشعر يمثل كل لغة العرب، وأن النحاة استبعدوا المصادر الأخرى – وعلى رأسها القرآن – من عملية التقعيد؟ إنَّ نظرة فاحصة للتراث النحوي على امتداد عصوره تؤكد أنه لم تستنبط قواعد النحو من مصدر واحد، بل إنَّ الواقع اللغوي يؤكد أنه لا يوجد مصدر واحد يحوي كل اللغة بلهجاتها المتعددة. كما أنه من المؤكد أن هذه القواعد لم تكن نتيجة استقراء تام لكل الكلام العربي.

ومن المؤكد عندي أن هذه القلة من النحاة لم تفعل ما فعلت لنقص في الدين، وقصور في فهم مهمتهم، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين حيث يقول: «ألا ترى معي أن النحويين بوجه عام – ولاسيما البصريين– قد جاوزوا الحد المعقول، وأسرفوا على أنفسهم في اللغة والدين»[47]. إنَّ في مثل هذه العبارات القاسية تجاوزاً في حق النحاة، لأنهم اجتهدوا لزمانهم، وبالقدر الذي أتاحته لهم مصادرهم المعرفية ومحصولهم اللغوي. والأجدر بنا أن نحسن الظن بهم، وأن نبحث عن محمل لأقوالهم، بعيداً عن اتهامهم بنقص الدين وقلة الخبرة وسوء القصد.

والذي يظهر لي أن مفهوم القراءات السبع لم يكن له هذه الحدود الصارمة والتقدير الذي لدى المتأخرين؛ لأن القوم كانوا قريبي عهد

بالقراء وتابعيهم، وتابع تابعيهم، بل إنَّ بعض النحاة كانوا قراء، بل إن بعض النحاة عاصر هؤلاء القراء وسمع عنهم. كما أن القراءات لم تكن سبعاً أو عشراً، بل قد تصل إلى مئين، يقول ابن الجزري : «إنَّ القراءات المشهورة اليوم عن السبعة والعشرة والثلاثة عشرة إلى ما كان مشهوراً في الأعصار الأول، قل من كثر، ونزر من بحر، فإنَّ من له اطلاع على ذلك يعرفه علم اليقين. وذلك أن القراء الذين أخذوا عن أولئك الأئمة المتقدمين من السبعة وغيرهم، كانوا أمما لا تحصى، والذين أخذوا عنهم أيضاً أكثر. فلما كانت المائة الثالثة، واتسع الخرق، وقلّ الضبط، وكان علم الكتاب والسنة أوفر ما كان في ذلك العصر، تصدى بعض الأئمة لضبط ما رواه من القراءات حتى كان أبوبكر بن مجاهد، فهو أول من اقتصر على قراءات هؤلاء السبعة فقط على رأس الثلاثمائة»[48].

وعلى ضوء هذه الحقيقة التي ذكرناها آنفاً فإنَّ بعض النحاة ربما طعنوا في بعض القراءات القرآنية، لأنهم لا يرون لها ما يراه المتأخرون، فالقراءات هي اختيارات لأئمة كثيرين كثرة القراءات التي أشار إليها ابن الجزري. وربما كانت بعض القراءات التي لم تشتهر شهرة القراءات السبع أصح قياساً وأفصح لغة، يشير إلى ذلك ابن الجزري: «وكثير منهم يطلق على ما لم يكن عن هؤلاء السبعة شاذاً، وربما كان كثير مما لم يكن في الشاطبية والتيسير، وعن غير هؤلاء السبعة أصح من كثير مما فيهما (...) وإنما أوقع هؤلاء في الشبهة كونهم سمعوا (أنزل القرآن على سبعة أحرف)، وسمعوا قراءات السبعة، فظنوا أن هؤلاء السبعة هي تلك المشار إليها. ولذلك كره كثير من الأئمة المتقدمين اقتصار ابن مجاهد على سبعة من القراء، وخطأوه في ذلك، وقالوا ألا اقْتَصَرَ على دون هذا العدد أو زاده أو بين مراده؛ ليخلص من لا يعلم من هذه الشبهة»[49].

وقد ذهب بعض الذين أزعجهم موقف بعض النحاة من بعض القراءات إلى اتهام النحاة بالانصراف عن القرآن الكريم وقراءاته في استنباط القواعد النحوية، وكان من نتيجة ذلك تصادم بعض القراءات القرآنية بقواعد النحاة، ومن ثم الطعن فيها وتخطئتها، وكان من الممكن - في رأيهم - تجنب هذا الموقف لو أن النحاة اتخذوا القرآن الكريم وقراءاته مصدراً وحيداً لقواعدهم؟ ونقول في الرد على هؤلاء: بداهة لا ينكر عاقل أن القرآن الكريم يمثل اللغة النموذجية أصدق تمثيل، هذه اللغة التي تكونت قبيل الإسلام من مجموعة اللهجات التي كانت تنتظم الجزيرة العربية. لذا يبدو وجيهاً أن يتخذها النحاة مقياساً ومرجعاً؟ ومن حق معترض أن يقول: إنَّ القرآن لا يحوي كل اللغة العربية، ويترتب على جعله مقياساً وحيداً إهدار لثروة لغوية، تتمثل في لهجات كثيرة ندت عن العربية الفصحى. إذن ما الحل؟ إنَّ الحل الأمثل يكون بالمزاوجة بين كل مصادر الاحتجاج اللغوي، التي تكون في مجموعها اللغة العربية بمستوياتها المختلفة، مع إعطاء القرآن ما يستحقه بجعله المصدر الأول وليس الوحيد. ولو تم ذلك لضمنا تمثيل قواعد العربية للغة العربية تمثيلاً دقيقاً، ولكان من الممكن تجنب الصراع بين القراء والنحاة.

ابن جني والقراءات الشاذة:

بعد أن عرضنا لموقف ابن جني من قراءات السبعة، وهو موقف لم ينفرد به، وإنما شاركه فيه آخرون؛ سبقوه أو جاءوا بعده. وهي وإن كانت مواقف - تخطئة بعض القراءات - قليلة وجزئية، إلا أنها ترسم صورة لمنهجه المتناقض كما أثبتناه في موضعه من البحث. نبدأ الآن في النظر في منهجه وطريقته في توجيه القراءات الشاذة وتأويلها.

أشرنا في الصفحات الماضية إلى أن ابن جني وقّف كتابه «المحتسب» بكامله في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ولذا سنكتفي

بنماذج من هذه القراءات لنرسم صورة لمنهج ابن جني في الدرس النحوي واللغوي، والوقوف على مبلغ ما رفد به الدرس اللغوي عامة.

وسنجمل هذه المواقف في الجوانب التالية:

1 - التوجيه الصوتي.

2 - التوجيه الصرفي.

3 - التوجيه النحوي.

4 - التوجيه اللغوي.

1 - التوجيه الصوتي:

إنَّ لابن جني خبرة عميقة بالدرس الصوتي في العربية، بل إنه يعد من الرواد في هذا المجال، يتجلى ذلك في مباحثه المبثوثة في كل مؤلفاته ولاسيما كتابه (سر صناعة الإعراب). وقد أحسن توظيف هذه الخبرات في توجيه كثير من القراءات الشاذة بما يجعل لها وجهاً في العربية. من هذه النماذج تعليقه على قراءة أيوب السختياني: (ولا الضألين)[50]. بالهمز. يقول ابن جني في تفسير ذلك: «واعلم أن أصل هذا ونحوه: الضاللين، وهو الفاعلون، من ضَلَّ يضل، فكره اجتماع حرفين متحركين من جنس واحد على غير الصورة المحتملة في ذلك، فأسكنت اللام الأولى وأدغمت في الآخرة فالتقى ساكنان: الألف واللام المدغمة، فزيد في مدة الألف واعتمدت وطأة المد، فكان ذلك نحوا من تحريك الألف، وذلك أن الحرف يزيد صوتاً بحركاته كما يزيد صوت الألف بإشباع مدته»[51]. وكعادة ابن جني لا يكتفي بمثال واحد في تقرير ما يرمي إليه، فقد أورد قراءة أخرى مشابهة عن المبرد عن أبي عثمان عن أبي زيد قال: سمعت عمرو بن عبيد يقرأ: (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جأن) قال أبو زيد: فظننته قد لحن إلى أن سمعت العرب تقول شَأبه ومأدَّهُ، ودأبَّه وعليه قول كثير:

إذا ما العوالي بالعبيط احمأرَّتِ[52].

وقال:

وللأرض أما سودها فتجللت بياضاً وأما بيضها فادْهأمَّتِ[53]

وقد عقد ابن جني في كتابه «الخصائص» فصلاً عالج فيه مشكلات الهمزة؛ مخففة ومسهلة، ومجتمعة مع أخرى، سماه (باب في شواذ الهمز)[54].

يُجمع الرواة واللغويون على أن تحقيق الهمزة من لهجات تميم وقيس وبني أسد ومن جاورهم من القبائل البدوية. أما تسهيل الهمزة فهو لهجة أهل الحجاز. ولا يعني هذا أن كل الحجازيين كانوا يسهلون، وأن كل التميميين يحققون الهمزة. يؤكد ذلك سيبويه بقوله: «وقد بلغنا أن قوما من أهل الحجاز من أهل التحقيق يحققون نبئ وبريئة، وذلك قليل رديء»[55] وعلى الرغم من أن تحقيق الهمزة أو تسهيلها لهجتان لقبيلتين أو مجموعتين من المجموعات الكبيرة فإنَّ النحاة لم يقبلوا هذا الواقع اللغوي الذي نقله القرآن الكريم في قراءاته الموثقة، ونقله الأثبات من علماء اللغة، من ذلك نقد المازني لقراءة نافع: (معائش)[56]. يقول: «فأما قراءة من قرأ من أهل المدينة (معائش) بالهمز فهي خطأ، فلا يلتفت إليها، وإنما أخذت عن نافع بن أبي نُعيم، ولم يكن يدري ما العربية؟ وله أحرف يقرأها لحنا نحوا من هذا»[57].

ومع إقرار ابن جني بما نقل عن العرب من التحقيق والتسهيل للهمز، ونقله التحقيق والتسهيل عن نافع في هذه الآية، يقول: «وربما كان همزها خطأ...»[58] ثم أخذ في تصريفها والبحث عن أصولها المفترضة. إنَّ التخلص من الهمزة في النطق في بعض اللهجات – اللهجة الحجازية – يؤدي إلى السهولة واليسر؛ لأن الهمزة من الأصوات الشديدة، إذ هي صوت حنجري انفجاري، أقرب إلى الجهر منه إلى الهمس.

ومن نماذج توجيهاته الصوتية تعليقه على قراءة سهل بن شعيب النهمي لقوله تعالى: (جَهَرة)[59]، بتحريك عين الكلمة. يقول ابن جني: «مذهب أصحابنا في كل شيء من هذا النحو مما فيه حرف حلقي ساكن بعد حرف مفتوح أنه لا يحرك إلا على أنه لغة فيه كالزَهْرة والزَهَرة، والنَهْر والنَهَر، والشَعْر والشَعَر (...) ومذهب الكوفيين أن يحرك الثاني لكونه حرفاً حلقياً، فيجيزون فيه الفتح وإن لم يسمعوه كالبَحْر والبَحَر، والصَخْر والصَخَر، وما أرى القول إلا معهم، والحق فيه إلا في أيديهم، وذلك أنني سمعت عامة عُقَيل تقول ذاك ولا تقف فيه، سائغاً غير مستكره»[60]. إنَّ ابن جني هنا يتحرر من تبعيته لأصحابه البصريين ويتابع الكوفيين؛ لأنَّ السماع يؤيدهم، وقد سمع عن ابن الشجري العُقيلي ، هذا ما ذكره ابن جني في المحتسب، أما في الخصائص فقد كان له رأي آخر يخالف فيه رأيه هذا حيث يقول: «وسمعت الشجري أبا عبدالله عبر دَفْعة بفتح الحرف الحلقي في نحو يعدو وهو مَحَموم، ولم أسمعها من غيره من عقيل (...) وهذا قد قاسه الكوفيون، وإن كنا نحن لا نراه قياساً، لكن مثل يعدو وهو مَحَموم لم يرو عنهم فيما علمت فإياك أن تُخلد إلى كل ما تسمعه، بل تأمل حال مورده وكيف موقعه من الفصاحة فاحكم عليه وله»[61].

يبدو أن ظاهرة التناقض بين كتاب «المحتسب» آخر مؤلفات ابن جني ومؤلفاته الأخرى، خاصة الخصائص، لا تخفى على القارئ. ولعل السبب في ذلك - كما قدمت من قبل- نضج تجربة ابن جني العلمية واكتمال خبرته اللغوية، هذا من جهة ومن جهة أخرى أنه وضع لنفسه هدفاً محدداً - في كتابه المحتسب، سعى لإنجازه وإن خالف اجتهاداته السابقة، يتمثل هذا الهدف في توجيه القراءات الشاذة وردها إلى حظيرة المقبول نحوياً ولغوياً. إنَّ التفسير العلمي لظاهرة تحريك الصوت الحلقي المسبوق بفتحة مثل البَحْر والبَحَر، والنَهْر والنَهَر أن

كل أصوات الحلق تحتاج إلى اتساع في مجراها بالفم، ولهذا ناسبها من أصوات اللين أكثرها اتساعاً وهي الفتحة[62].

2 - التوجيه الصرفي:

إنَّ لابن جني قصة مع الصرف، وذلك أنه جلس للتدريس وهو شاب، فمر أبو علي الفارسي بمجلسه، فسأله عن مسألة في التصريف فقصر فيها فقال له أبوعلي: زببت وأنت حِصْرم، فلزم الفارسي من يومئذ واعتنى بالتصريف: «فما أحد أعلم منه به، ولا أقوم بأصوله وفروعه»[63]. يظهر ذلك جلياً في شرحه لتصريف المازني المسمّى «المنصف»، وفي مباحثه الصرفية المبثوثة في كل مؤلفاته. وقد أفاد ابن جني من خبرته العميقة ببنية الكلمة العربية في كل تصرفاتها واشتقاقاتها في النظر إلى القراءات القرآنية الشاذة، وتحليلها وتفسيرها بما يردها إلى قواعد العربية وأبنيتها.

ومن تأويلاته الصرفية لبعض القراءات قوله في التعليق على قراءة عبدالله بن مسلم بن يسار في قوله (مَجْمِع البحرين)[64] بفتح الميم الأولى وكسر الثانية وسكون الجيم، يقول: «المصدر من فَعَل يَفْعَل، والمكان والزمان كلهن على مَفْعَل بالفتح كقولك: ذهبت مذهباً؛ أي: ذهاباً ومذهباً، أي مكان يذهب فيه، وهذا مذهبك، أي زمان ذهابك... إلاَّ أنه قد جاء المَفْعِل بكسر العين موضع المفتوح منه: المَشْرِق والمغرِب والمَنْسِك والمطلِع وبابه. فتح عينه لأنه؛ من يفعُل؛ يَشْرُق، ويضْرب (.....) فعلى نحو من هذا يكون (مجمع البحرين)، وهو مكان – كما ترى – من جمع يجمع، فقياسه مَجْمَع لولا ما ذكرنا من الحمل على نظيره»[65]، إن ابن جني لا يقنع بإيراد المثال الواحد أو الاثنين، بل إنه يفيض من مخزونه اللغوي ليثبت ما انتهى إليه من بيان أو تفسير، ولعل ذلك نشأ من ممارسته التدريس لسنوات طويلة.

وقد يورد ابن جني أحياناً أكثر من قراءة شاذة في الآية الواحدة، من ذلك قوله عقيب إيراده قوله تعالى: ﴿**ثم استخرجها من وعاء أخيه**﴾[66]: «ومن ذلك قراءة الحسن (ثم استخرجها من وُعاء أخيه) بضم الواو. قال أبو الفتح: وقرأ سعيد بن جبير: (إعاء أخيه) بهمزة، وأصله: وِعاء، فأبدلت الواو وإن كانت مكسورة همزة، كما قالوا في وسادة إسادة، وفي وِجاج إجاج، وهو الستر. وهمز وُعاء بالضم أقيس من همز المكسور الواو، فعليه يحسُن بل يقوى (أُعاء أخيه). ومثله: ﴿**وإذا الرسل أُقّتَت**﴾» [67].

ومن ذلك أيضاً تأويله قراءة قتادة: (ثم إذا كاشف الضُرَّ)[68]. بألف، يقول تعليقاً على ذلك: «قد جاء عنهم فاعل من الواحد يراد به فَعَل نحو طارقت النعل، أي طرقتها، وعاقبت اللص، وعافاه الله، وقانيت اللون، أي خلطته في أحرف غير هذه، فكذلك يكون (ثم إذا كاشف الضر)، أي كشف، ونحو منه في المعنى والمثال راخيت من خناقه، أي أرخيته»[69].

وبسبب موسوعية ابن جني، وغزارة محفوظة من اللغة، فإنك لا تجد المسألة الصرفية أو اللغوية أو النحوية بمعزل عن أخواتها، فقد تجد كل هذا في صعيد واحد، من ذلك قوله: «قراءة الناس: (صِنْوان)[70] إلا الحسن وقتادة فإنهما قرءا (صَنْوَان). قال أبو الفتح: الذي روينا في هذا عن قطرب (صنوان). قال: وقرأ أبوعبدالرحمن السُلمي صُنْوان بضم الصاد ولم يَحْك الفتح. فأما الواحد فَصنو بكسر الصاد، وأما الجمع فصِنوان بكسرها، وصُنوان. بضمها. والصِنو النخلة لها رأسان وأصلها واحد... فأما صِنووصُنوان فنظيره ذئب وذؤبان، وقِنووقُنوان... لكن المستدل عنه من هذا صِنو وصِنوان هل هو جمع تصحيح، أو جمع تكسير؟ وليس جمعاً مصححاً وإن كان مثال الواحد موجوداً في الجمع، وذلك أن جمع التصحيح ضربان: بالواو والنون كالزيدون والعمرون،

وبالألف والتاء كالزينبات والصالحات. وليس فعْلان واحدا منهما (...) وجاز تكسير فعْل على فعْلان كما جاز تكسير فَعَل عليه، نحو خَرَب وخِرْبان، وشَبَث وشِبْثان، وبَرَق وبِرْقان، وذلك أنَّ فِعْلا وفَعَلا قد تعاقبا على المعنى فصارا في ذلك أخوين»[71].

واضح من هذا النص أن ابن جني يحمل هذه القراءات الشاذة التي أوردها على أنها صور من الكلام العربي، المختلف بنية وتركيبا، وإن تساوت الدلالة، أي أن ذلك في آخر الأمر ظواهر لهجية.

3 - التوجيه النحوي:

جعل ابن جني همه رد القراءات الشاذة على وجه الخصوص إلى أصولها من العربية، سواء من ناحية البنية أو التراكيب. وقد كان يجتهد في تحليل القراءة الشاذة وتفسيرها، فيحشد كل خبراته حتى إنك لتجد طائفة من أصول العربية وقواعدها مبسوطة في كتبه، ولاسيما الخصائص والمحتسب. ومن نماذج توجيهاته النحوية توجيهه لقراءة ابن أبي إسحق وإبراهيم بن أبي بكير (في يوم عاصف)[72] بالإضافة، يقول في ذلك: (قال أبو الفتح: هذا على حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، أي في يوم ريح عاصف. وحسن حذف الموصوف هنا شيئاً؛ لأنه قد أُلف حذفه في قراءة الجماعة (في يوم عاصف). فإنْ قيل فإذا كان (عاصفاً) قد جرى وصفاً على يوم فكيف جاز إضافة يوم إليه، والموصوف لا يضاف إلى صفته، إذ كانت هي هو في المعنى، والشيء لا يضاف إلى نفسه! ألا تراك لا تقول: هذا رجلُ عاقل، ولا غلامُ ظريفٍ، وأنت تريد الصفة. قيل جاز ذلك من حيث كان (اليوم) غير العاصف في المعنى وإن كان إياه في اللفظ؛ لأنَّ العاصف في الحقيقة إنما هو الريح لا اليوم، وليس كذلك هذا رجلُ عاقل؛ لأنَّ الرجل هو العاقل في الحقيقة والشيء لا يضاف إلى نفسه»[73].

لقد بلغ الحرص بابن جني على توجيه القراءات الشاذة وردها إلى العربية الموثقة أن اجتهد في التماس الوجوه لها؛ وذلك بمطاولة البحث فيها، وإيراد النصوص التي تؤيدها، حتى إنك تشعر أنه يكاد يفضلها على قراءات السبعة، من ذلك قوله: «من ذلك قراءة أبي عبدالرحمن ابن عبدالله بن يزيد: (الذي تساءلون به والأرحامُ)(74) رفعاً، قراءة ثالثة. قال أبو الفتح: ينبغي أن يكون رفعه على الابتداء وخبره محذوف؛ أي: والأرحام مما يجب أن تتقوه وأن تحتاطوا لأنفسكم فيه، وحسُن رفعه لأنه أوكد في معناه. ألا ترى أنك إذا قلت: زيد ضربته، فزيد رب الجملة، فلا يمكن حذفه كما يحذف المفعول؛ على أنه نيف وفضلة بعد استقلال الجملة (...) وإذا نُصبت الأرحام أو جُرت فهي فضلة، والفضلة معرضة للحذف والبِذلة. فإن قلت فقد حذف خبر الأرحام أيضاً على قولك! قيل: أجل، ولكنه لم يحذف إلا بعد العلم به. ولو قد حذفت الأرحام منصوبة أو مجرورة فقلت: (واتقوا الله الذي تساءلون به) لم يكن في الكلام دليل على الأرحام أنها مرادة أو مقدرة، وكلما قويت الدلالة على المحذوف كان حذفه أسوغ...»(75) وقد أورد ابن جني عقب هذه المرافعة اللغوية عن قراءة الرفع مجموعة من النصوص الشعرية تؤيد ما ذهب إليه من تقوية هذه القراءة الشاذة(76).

ولا يُسَلِّم ابن جني للقراء والرواة أحياناً، بل يذهب في إقامة الدليل إلى مدى يصل إلى بطلان أقوالهم ومروياتهم، من ذلك قوله: «ومن ذلك ما رواه المفضل عن الأعمش عن يحيى وإبراهيم وأصحابه: (ألا تَقْسِطُوا)(77) بفتح التاء. قال ابن مجاهد ولا أصل له. قال أبو الفتح: هذا الذي أنكره ابن مجاهد مستقيم غير منكر، وذلك على زيادة ألا، حتى كأنه قال: وإن خفتم أن تَقْسِطوا في اليتامى، أي تجوروا. يقال: قسط إذا جار، وأقسط إذا عدل. قال جل وعلا: ﴿**وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً**﴾(78). وزيادة ألا، قد شاعت عنهم واتسعت، فمنه قوله تعالى: ﴿**لئلا يعلم أهل الكتاب**﴾(79)... وعليه قول الراجز:

وما ألومُ البيض ألَّا تسخرا إذا رأيْنَ الشَّمَطَ القَفَنْدرا[80]

أي: أن تسخر، والأمر فيه أوسع. فبهذا يعلم صحة هذه القراءة»[81].

إنَّ للمعنى دورا لا ينكر في ترجيح هذه القراءة أو تلك، شاذة أو غير شاذة من ذلك قراءة أبي السمال، يقول ابن جني: «قرأ أبو السمال: (والسماءُ رفعها)[82] قال أبو الفتح: الرفع هنا أظهر من قراءة الجماعة، وذلك أنه صرفها إلى الابتداء؛ لأنه عطفه على الجملة الكبيرة التي هي قوله تعالى: ﴿**والنجم والشجر يسجدان**﴾ فكما أن هذه الجملة مركبة من مبتدأ وخبر، فكذلك ﴿**والسماءُ رفعها**﴾ فإنها معطوفة على (يسجدان) وحدها، وهي جملة من فعل وفاعل. والعطف يقتضي التماثل في تركيب الجمل، فيصير تقديره: يسجدان ورفعٍ السماء، فلما أضمر (رفعٍ) فسره بقوله (رفعها) كقولك: قام زيد وعمراً ضربتَه، أي وضربت عمراً، لتعطف جملة من فعل وفاعل على أخرى مثلها»[83].

ومن تأويلاته عميقة الدلالة ما ذهب إليه في تفسير قراءة الإمام علي وابن مسعود ويحيى والأعمش: (ونادوا يا مالِ)[84]، يقول ابن جني: «هذا المذهب المألوف في الترخيم، إلا أنَّ فيه في هذا الموضع سراً جديداً، وذلك أنهم - لعظم ما هم عليه - ضَعُفت قواهم وذلت أنفسهم وصغر كلامهم فكان هذا من مواضع الاختصار ضرورة عليه، ووقوفاً دون تجاوزه إلى ما يستعمله المالك، القادر على التصرف في منطقه»[85].

5 - التوجيه اللغوي:

إنَّ الاختلاف في كثير من القراءات مرجعه اختلاف اللغات وتعدد اللهجات، وهذا مجال لابن جني فيه سهم وافر، فكان يرجع إلى لهجات القبائل المحكية، أو التي سمعها من بعض العرب، وخاصة بني عُقيل نقل عنهم كثيراً، وذلك أنهم كانوا يسكنون الكوفة والبلاد الفراتية والجزيرة والموصل.

ومن أمثلة تفسيراته اللغوية تعليقه على قراءة أبي السمال: (وتركهم في ظُلْمات)[86]، حيث يقول: «من ذلك قراءة الحسن وأبي السمال (وتركهم في ظُلْمات) ساكنة اللام. قال أبو الفتح: لك في ظُلُمات وكِسِرات، ثلاث لغات: إتباع الضم الضم، والكسر الكسر، ومن استثقل اجتماع الثقيلين فتارة يعدل إلى الفتح في الثاني يقول: ظُلَمات وكِسَرات وأخرى يسكن فيقول ظُلْمات، وكِسْرات. وكل ذلك جائز حسن. فأما فَعْلة بالفتح فلا بد فيه من التثقيل إتباعاً فيقول: ثَمَرة، وثَمَرات. قال:

ولمـا رأوا باديـا رُكباتُنـــا على موطن لا نخلط الجِدَّ بالهَزْلِ[87]

وعليه قراءة أبي جعفر: (الحُجَرات)[88].

لقد أثار ابن جني قضية تستحق النظر والتأمل فقد زعم أن بعض القبائل تركت لغاتها إلى لغات قبائل أخرى، جاء ذلك في قوله: «ومن ذلك قراءة يحيى والأعمش وطلحة بن سليمان (عَشِرة)[89]، وقرئ (عَشَرة) بفتح الشين بخلاف. قال أبو الفتح: أما عَشِرة بكسر الشين فتميمية، وأما إسكانها فحجازية»[90] ثم يعلق على ذلك بقوله – بعد سرده مجموعة من الأمثلة –: «.. لكن القبيلتين جميعا فارقتا في هذا الموضع من العدد معتاد لغتهما، وأخذت كل واحدة منهما لغة صاحبتها وتركت مألوف اللغة السائرة عنها، فقال أهل الحجاز (اثنتا عشْرة) بالإسكان، والتميميون (عَشِرة) بالكسر. وسبب ذلك ما أذكره، وذلك أن العدد موضع يحدث معه ترك الأصول، وتضم فيه الكلم بعضه إلى بعض»[91].

إنَّ ما ذكره ابن جني من انتقال بعض القبائل من لغاتها إلى لغات أخرى يعارض ما ذهب إليه كثيرون من أن العربي لا يستطيع أن يتحول من لهجته إلى لهجة أخرى، يقول ابن الجزري: «وكانت العرب الذين نزل القرآن بلغتهم لغاتهم مختلفة وألسنتهم شتى، ويعسر على أحدهم

الانتقال من لغة إلى غيرها، أو من حرف إلى آخر، بل قد يكون بعضهم لا يقدر على ذلك ولا بالتعليم والعلاج، ولاسيما الشيخ والمرأة، ومن لم يقرأ كتابا (...) فلو كُلفوا العدول عن لغتهم والانتقال عن ألسنتهم لكان من التكليف بما لا يستطاع، وما عسى أن يتكلف المتكلف، وتأبى الطباع»[92].

إنَّ انتقال العربي عن لهجته إلى أخرى أمر ممكن من الناحية النظرية، وقد يتم بالجهد الفردي عن طريق التعلم والتدريب، أما أن تنتقل قبيلة بكاملها من لهجتها إلى لهجة أخرى فأمر لا يسنده منطق أو دليل، خاصة إذا عُلم أن معظم هؤلاء العرب كانوا من الأميين.

لقد كان من طريقة ابن جني في الآية التي يعرض لدراستها أن يستوفي الحديث عنها، فإن كانت تنتسب إلى لهجة ما، فسرها صوتياً أو صرفياً، ثم أورد الشواهد التي تؤيدها؛ شعراً أو نثراً من ذلك قوله: «ومن ذلك قراءة النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي الطفيل وعبد الله بن أبي إسحق، وعاصم الجحدري وعيسى بن عمر الثقفي: (هُدَىَّ)[93]. قال أبو الفتح هذه لغة فاشية في هذيل وغيرهم أن يقلبوا الألف من آخر المقصور إذا أضيف لياء المتكلم ياء»[94] وعقب هذا التفسير يورد ابن جني مجموعة من الشواهد الشعرية تأييدا لهذه اللغة، من ذلك قول أبي ذؤيب الهذلي:

سبقوا هَوَىَّ وأعنقوا لهواهمُ فتُخُرِّمُوا ولكل جنب مصرع[95]

وأصل (هُدَىَّ) هداي، قلبت الألف ياء وأدغمت الياء في الياء، ومثلها عَصَىَّ، وفَتَىَّ أي عصاي وفتاي.

يبدو أن أصل ابن جني غير العربي أكسبه خبرة ودُربة في تصريف الأسماء الأعجمية واشتقاقها، من ذلك توجيهه لقراءة الحسن والزهري وابن أبي إسحق وعيسى الثقفي والأعمش (إسرابيل)[96] بلا همز، يعلق

على ذلك بقوله: «إذا لم يكن ذلك همزاً مخففاً فخفي بتخفيفه فعُبر عنه بترك الهمزة، فذلك من تخليط العرب في الاسم الأعجمي»[97].

خاتمـــة:

لقد استعرضنا في الصفحات السابقة مواقف ابن جني من القراءات القرآنية، السبعية منها والشاذة، ورأينا كيف استطاع ابن جني توظيف مخزونه من كلام العرب شعراً ونثراً، وخبرته اللغوية العميقة في القراءات القرآنية وتوجيهها توجيهاً يردها إلى أصولها التي أخذت عنها.

وقد قسمت توجيهاته وتأويلاته إلى أربعة مجالات:

المجال الصوتي، والمجال الصرفي، والمجال النحوي، والمجال اللغوي.

ولابن جني في كل مجال من هذه المجالات تحليلات، وتوجيهات، موضوعية، تنم عن خبرة عميقة بأصوات العربية وبنيتها وتراكيبها، بيد أنه لم يوفق في بعض آخر، أو لا تبدو توجيهاته مقنعة للقارئ.

ومن أهم ما انتهى إليه هذا البحث من نتائج:

1 – لم تسلم بعض قراءات السبعة من طعن ابن جني كطعنه في قراءة الكسائي في تحقيق الهمزتين، واتهام بعض القراء بالضعف في العربية. وليس ابن جني بدعاً في ذلك فقد سبقه المبرد والمازني، ولحق به الزمخشري.

2 – وَقَّف ابن جني كتابا بكامله لتوجيه القراءات الشاذة وتأويلها، هو كتاب المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها.

3 – بلغ من حرص ابن جني على توجيه القراءات الشاذة، وردها إلى أصولها من العربية أنَّه يكاد يفضل بعضها على قراءات السبعة.

4 – وقع ابن جني في بعض المواضع في تناقض ظاهر في بعض أقواله واجتهاداته، فما يراه خطأ في كتابه الخصائص مثلاً يجد له وجهاً من الصواب في كتابه المحتسب. وقد اجتهدنا في تفسير ذلك في موضعه من البحث.

5 – إن الحكم على اجتهادات ابن جني، وما وقع فيه من تناقض لا ينبغي أن يكون بعيداً عن عصره وروحه، فالرجل من أولئك العلماء الذين رووا وسمعوا عن الرواة والقراء.

الهوامش

(1) ينظر لترجمة ابن جني: نزهة الألباء ص 408، ومعجم الأدباء 84/12 وما بعدها، بغية الوعاة 132/2.

(2) يراجع لذلك مقدمة النجار للخصائص.

(3) سورة الحجر: الآية 9.

(4) النشر، لابن الجزري 6/1.

(5) غاية النهاية 458/1.

(6) مقدمتان في علوم القرآن ص 18، 19.

(7) صحيح الإمام البخاري، فضائل القرآن، باب أُنزل القرآن على سبعة أحرف.

(8) النشر 24/1.

(9) النشر 33/1.

(10) الإتقان 45/1.

(11) في الأدب الجاهلي، ص 94.

(12) مذاهب التفسير الإسلامي، ص 4.

(13) القراءات واللهجات ص 183.

(14) إعجاز القرآن، ص 15.

(15) فتح الباري 22/9.

(16) سورة النساء آية رقم 1. وقد قرأ حمزة بجر الأرحام. راجع: البحر المحيط 157/3.

(17) سورة الأنعام آية 137. راجع: البحر المحيط 229/4، والمحتسب 229/.

(18) ينظر: مدرسة البصرة ص 229 وما بعدها.

(19) مدرسة الكوفة ص 341.

(20) الدفاع عن القرآن ضد النحويين والمستشرقين ص 4، 5.

(21) مدرسة الكوفة ص 347.

(22) المدارس النحوية ص 158.

(23) الاقتراح ص 14.

(24) الرواية والاستشهاد باللغة ص 125، 126.

(25) المحتسب 32/1.

(26) المرجع السابق 32/1.

(27) المرجع السابق 32/1-33.

(28) المحتسب 33/1.

(29) المرجع السابق 32/1.

(30) المحتسب 34/1.

(31) المرجع السابق 31/1.

(32) سورة النساء آية 31.

(33) انظر: الكامل في اللغة والأدب 36/1.

(34) الخصائص 285/1.

(35) الخصائص 285/1-286.

(36) وردت كلمة (ضِئاء) في عدة سور، منها يونس آية 5، والأنبياء آية 48.

(37) سورة الأنعام آية 137.

(38) الخصائص 143/1.

(39) المحتسب 31/1.

(40) الرواية والاستشهاد باللغة ص 126.

(41) الرواية والاستشهاد باللغة 126-127.

(42) المدارس النحوية ص 19.

(43) المرجع السابق ص 19.

(44) يراجع مثلاً البحر المحيط 419/1، والنشر 298/2.

(45) درة الخواص ص 82.

(46) شرح ابن يعيش 78/3.

(47) الدفاع عن القرآن ضد النحويين والمستشرقين ص 30.

(48) النشر 33/1.

(49) النشر 36/1.

(50) سورة الفاتحة آية 7.

(51) المحتسب 46/1.

(52) النص في المحتسب 1م 46-47. أما بيت كثير ففي: المحتسب 47/1، والخصائص 26/1، وديوانه ص 97.

(53) البيت لكثير، المحتسب 47/1، والخصائص 127/1، وسر الصناعة 84/1.

(54) الخصائص 142/3 وما بعدها.

(55) الكتاب 170/2.

(56) سورة الأعراف آية رقم 10. انظر: معاني القرآن، للفراء 373/1، 374.

(57) التصريف ، للمازني 307/1.

(58) المنصف شرح التصريف 308/1.

(59) من قوله تعالى : (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) البقرة آية رقم 55.

(60) المحتسب 84/1.

(61) الخصائص 9/2-10.

(62) ينظر: في اللهجات العربية ص 170.

(63) معجم الأدباء 91/12.

(64) سورة الكهف آية رقم 60.

(65) المحتسب 230/2.

(66) سورة يوسف آية رقم 75.

(67) المحتسب 348/1، والآية من سورة المرسلات آية رقم 11.

(68) سورة النحل آية رقم 54.

(69) المحتسب 10/2.

(70) (ونخيل صنوان وغير صنوان) سورة الرعد، آية رقم 4.

(71) المحتسب 351/1.

(72) سورة إبراهيم آية رقم 18.

(73) المحتسب 1/360.

(74) سورة النساء آية رقم 1.

(75) المحتسب 1/179-180.

(76) المرجع السابق 1/180.

(77) سورة النساء، آية رقم 3. وقراءة الجماعة بضم التاء.

(78) سورة الجن، آية رقم 15.

(79) سورة الحديد آية رقم 29.

(80) الرجز لأبي النجم، المحتسب 1/181، والخصائص 3/134.

(81) المحتسب 1/180-181.

(82) سورة الرحمن آية رقم 7.

(83) المحتسب 2/302.

(84) سورة الزخرف آية رقم 77.

(85) المحتسب 2/257.

(86) سورة البقرة آية 7.

(87) البيت في: الكتاب 2/182، والمحتسب 1/56.

(88) سورة الحجرات، آية رقم 4. وانظر: المحتسب 1/56.

(89) سورة الأعراف آية 162.

(90) المحتسب 1/261.

(91) المرجع السابق 1/261.

(92) النشر 1/21-22.

(93) سورة البقرة آية 38.

(94) المحتسب 1/76.

(95) ديوان الهذليين 1/2، والمحتسب 1/76.

(96) سورة البقرة، آية 40.

(97) المحتسب 1/79-80.

التعدد القرائي لدلالة حروف المعاني

عرابي أحمد(*)

ملخص البحث:

إذا دل الحرف على معنى في غيره يسمى حرف المعنى، وهو ما أطلقه النحويون على هذه الحروف، ولها صلة وطيدة بفهم المعاني واستنباط الأحكام من نصوص القران الكريم، بطريق الاجتهاد أو التأويل، لأنَّ كثيراً من القضايا الدلالية والمسائل الفقهية يتوقف فهمهما على فهم الدلالة التي يؤديها الحرف في النص، وسميت حروف معان لهذا الغرض؛ لأنها تصل معاني الأفعال إلى الأسماء، أو لدلالتها على معنى.

وقد اختلف النحاة وعلماء الأصول وعلماء الكلام في وظائف هذه الحروف كقواعد نحوية ودلالات لغوية على الأحكام الفقهية والعقائدية، وهي تعامل معاملة اللفظ في الجملة من حيث الدلالة فمنها ما يكون مستعملاً في الحقيقة ومنها ما يكون مستعملاً في المجاز وغيره[1].

والأصل في معرفة دلالة هذه الحروف، هو التأويل في الكلام والأصل من الكتاب والسنة والرجوع إلى الأصول، وذكر السيوطي هذه الحروف تحت عنوان: الأدوات التي يحتاج إليها المفسر فقال: وأعني

(*) جامعة ابن خلدون - تيارت - الجزائر.

أن معرفة ذلك من المهمات المطلوبة لاختلاف مواقعها ولهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها[2].

قد تؤدي دلالة الحرف في النص إلى الاختلاف في الحكم، من ذلك قوله تعالى: **﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾**[3] فقوله تعالى: «منكم» فيه حرف جر «من» وقد احتملت دلالتين: أما التبيين أو البعيض، وكلاهما تحتاج إلى أدلة للترجيح، فقال الزمخشري: من للتبعيض، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات؛ ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر، وعرف كيف يرتب الأمر وإقامته وكيف يباشر، فان الجاهل ربما نهى عن المعروف وأمر بمنكر»..[4].

وقال الرازي[5]: «إنها للتبيين، واستشهد بنص آخر كقرينة صارفة هي قوله تعالى: **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾**[6]، وهو ما من مكلف إلا ويجب عليه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، حيث يجب عليه أن يدفع الضر عن النفس، ومن هذا القول قوله تعالى: **﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾**[7].

وكقولهم: إنَّ لفلان من أولاده جنداً وللأمير عسكراً، يريد بذلك جميع أولاده وغلمانه لا بعضهم، وهناك من يرى دلالتها على المهينيين، فانَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان واجباً على الكل، إلا أنه متى قام به قوم سقط التكليف على الباقين[8].

وقال الزمخشري بدلالتها على التبعيض واعتمد على الحجج التالية: إنَّ في الأمة من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين[9].

إنَّ هذا التكليف خاص بالعلماء بدلالة القرائن التي اشتمل عليها النص، وهي:

الأمر بثلاثة: الدعوة إلى الأخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعلوم أن هذه الأشياء مشروطة بالعلم والحكمة والسياسة، ولا شك أن هؤلاء العلماء هم بعض الأمة وهناك من أضاف التقوى والقدوة الحسنة، وأن هذه مهمة الأنبياء قبل العلماء لقوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**﴾(10).

وذكر ابن هشام(11) معانيها ومنها التبعيض نحو قوله تعالى: ﴿ **مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ**﴾(12) وعلامتها إمكان سد «بعض» مسدها، كقراءة عبدالله بن مسعود ﴿**حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾(13)، وهذا يعني أنه اختلف في دلالتها وهي تعامل معاملة اللفظ ودلالتها متأثرة بالسياق الذي ترد فيه، إلا أنَّ التحكم في السياق ليس بالأمر الهين، وهذا هو السر فيما وقع من خلافات بين العلماء في دلالة هذه الحروف. حتى أن بعض الزنادقة تمسك بقوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ**﴾(14)، في الطعن على بعض الصحابة باعتبار أن من هنا للتبعيض، وهي في الحق للتبيين؛ أي: الذين آمنوا هم هؤلاء. ومثل هذا قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لله وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ**﴾(15)، وكلهم متق ومحسن، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾(16) فالمقول عنهم ذلك كلهم كفار(17).

ونحن كلما حاولنا أن نفهم معنى في نص محتمل الدلالة وجدنا أنفسنا مضطرين إلى ما يسمى: انضمام القرينة التي تجعلنا نفهم معنى قصده المتكلم أو صاحب الشرع، وهذه القرينة قد تكون مصاحبة للنص أو خارجة عنه.

ونحن نتعامل مع هذه الحروف كمورفيمات - حسب مصطلح المحدثين - وما تتركه من أثر على معنى الكلام، ففي قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾(18)، فهل تدخل الغاية في الحكم أم لا؟.

إنَّ دخولها وعدمه في الغاية لابد أن يحدده ما يصحبها من قرينة، فان الصيام في الآية لا يتناول الليل، وإنَّما يمتد حكم الصيام إلى الليل، إذ لو دخل لكان وصالاً منهياً عنه بنصوص أخرى وهي قرائن موجهة لدلالتها على عدم دخولها في الغاية وقد تدل على الدخول في الغاية مثل قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[19]، وجاءت لفظة المرافق مقيدة لكلمة اليد، وهي هنا من رؤوس الأصابع إلى المرفقين؛ لأنَّ مفهوم اليد قد يكون من رؤوس الأصابع إلى الإبط، وهذا مما كانت تفهمه العرب من اليد.

فتكون فائدة ذكر الغاية على إسقاط ما وراء المرفق من حكم الغسل، فإلى المرافق غاية للترك لا للغسل، وإذا احتملت الحروف إحدى الدلالتين، بما يأتي به من أدلة، فقد تحتاج هي الأخرى إلى أدلة وبراهين، وهكذا إلى ما لا غاية له، ويضاف إلى ذلك أيضا ظاهرة الإبدال في هذه المورفيمات، وكمثال على قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ**﴾[20] زعم بعضهم أنَّ الباء هذا للتبعيض، تقول العرب: مسحت راسي ومسحت براسي، فلم يبق فرق إلا التبعيض، ليس كذلك بل يقول: (مسح) له مفعولان يتعدى لأحدهما بنفسه والأخر بالباء، ولم تخبر العرب بين المفعولين في هذه الباء، بل عينتها لما هو الة للمسح، فإذا قلت: مسحت يدي بالحائط فالرطوبة المسوحة على يدك، واذا قلت مسحت الحائط بيدي فالشيء المزال هو على الحائط ويدك هي الآلة المزيلة[21]. والقاعدة الصارفة لما ذهب إليه الإمام القرافي آنفاً، هي أن الشارع الحكيم أمرنا أن ننقل رطوبة الأيدي للرأس وأعضاء الوضوء ولم يوجب علينا إزالة شيء عن رؤوسنا وأعضائنا، وعلى ذلك يكون الرأس آلة تزيل الرطوبة عن اليد لا العكس وعليه تكون للتعدية؛ لأنها لا تكون للتبعيض إلا حيث يتعدى الفعل بنفسه، وقدر بعضهم دلالة المورفيم (ب) على التبعيض ومنهم ابن العربي القاضي، حيث قال:

إذا قلت حلقت راسي، اقتضى في الإطلاق العرفي الجميع، وإذا قلت: مسحت الجدار أو رأس اليتيم اقتضى البعض؛ لأنَّ الجدار لا يمكن تعميمه بالمسح حساً، ولا غرض في استيعابه قصداً، ورأس اليتيم لأجله الرافة، فيجزي منه أقله بحصول الغرض به، ونقول: مسحت الدابة فلا يجزي إلا جميعها لأجل مقصد النظافة فيها، وكذلك الرأس كله فتؤكده، ولو كان يقتضي البعض لما تأكد بالكل، فإنَّ التأكد لرفع الاحتمال المتطرق إلى الظاهر في إطلاق اللفظ[22].

وقال القرطبي (ت 671هـ): ومما يرد التبعيضية على الباء أنَّ قوله «امسحوا» يقتضي ممسوحاً به، والممسوح الأول هو المكان، والممسوح الثاني هو الآلة بين المسح والممسوح كاليد، فجاءت الباء لتفيد ممسوحاً به، وهو الماء فكأنَّه قال: فامسحوا برؤوسكم الماء، من باب المقلوب، والعرب تستعمله[23]. فكل هذه السياقات عامة ومختلفة تنضم إلى النص لهدم دلالة ما وإقامة أخرى مقالها، وهذا يقتضي من الواقف أمام النص أن يكون ملماً بما لا يحصى من النصوص وكلام العرب لكي يفهم دلالة لفظة واحدة؟ ولعل هذا هو الذي جعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول: لا يقرأ القرآن إلا عالم باللغة العربية.

ونفهم مما سبق أن هذه المورفيمات لا تدل إلا مع القرنية، فليس لها جهة من جهات المعني لا مجازاً ولا حقيقة، وينطبق هذا مع اللفظ أيضاً فضلاً عنها.

ففي قوله تعالى: ﴿**ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ**﴾[24]، إنَّ الله تعالى لا يوصف بالذهب مع النور، فأولت بأنَّه يجوز أنَّ الله تعالى وصف نفسه بالمجيء في قوله: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ**﴾[25] وهذا ظاهر البعد، ويؤيده أنَّ باء التعدية بمعنى الهمزة قراءة «أذهب الله نورهم» وهذه المصطلحات الدلالية لحروف المعاني، كثيراً ما تستبدل بمصطلحات أخرى؛ لأن

الأولى لا تناسب السياقات القرآنية، فقد قالوا: إنَّ من معاني الباء: الاستعانة، وهي داخلة على الفعل، بسم الله الرحمن الرحيم[26].

وقالوا: إنَّ الباء هنا للسببية، وهي عندهم الداخلة على صالح للاستفادة به عن فاعل معداها مجازاً[27] ولكنه مجاز، قال تعالى: ﴿**فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ**﴾[28]، فلو قصد إسناد الإخراج إلى الهاء لحسن، ولكنه مجاز، قال: ومنه: كتبت بالقلم وقطعت بالسكين. ومن هنا دل المورفيم على المجاز، والنحويون يعبرون عن هذه الباء بالاستعانة ولكنهم أثروا على ذلك التعبير بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى؛ لأنَّ استعمال مصطلح السببية يجوز، أمَّا استعمال مصطلح الاستعانة فلا يجوز على الله، وتعدد المصطلحات للمورفيم الواحد هو إتيانه في القرآن الكريم بهذه الدلالات التي يحدها السياق الذي يقلب الحرف بحرف آخر حسب اختلاف دلالة السياق إذا تعددت المعاني للحرف الواحد، فمن اخذ دلالة هذه الحروف على ظاهرها، قال: نصف الله بما وصف به نفسه، وهو عندنا هروب من التأويل، ومن أَوَّلَ أعطاها دلالة أخرى حسب الاستعمال وهو الأقرب والأصوب.

وقال الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: قلت: المعنى أنَّه جعل الماء سبباً في خروج الثمرات ومادة لها، كماء الفحل في خلق الولد، وهو قادر على أن ينشئ الأجناس كلها بلا أسباب ولا مواد.... ولكن له في ذلك حكم ودواع... وعبر وأفكار صالحة... وسكون إلى عظيم قدرته وغرائب حكمته[29].

وقد تعرض الزمخشري لدلالة «من» في قوله تعالى:...من الثمرات واعتبر دلالتها على التبعيض، ومن القرائن المنفصلة عن النص، والتي تصرف دلالتها إلى التبعيض قوله تعالى: ﴿**لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ**

الثَّمَرَاتِ﴾[30] وقوله تعالى: **﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ﴾**[31]، ولذا قيل: إن اللفظ قد يحدث له مع التركيب حكم لم يكن قبل ذلك، وهذا الحكم الدلالي، تتحكم فيه القرائن الشرعية والعقلية، والدليل على ذلك أن اعتبار اللفظ أو الحرف على ما وضع له أولاً، لا يسعفنا في كثير من النصوص، فلابد والحال هذه أن نلجأ إلى ما يسمى عند المحدثين بالاستبدال الدلالي، وأطلق النحاة القدامى عليه المجاوزة، ولعلهم يعنون بها المجاز، فتكون «من» بمعنى «عن» كقوله تعالى: **﴿أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ﴾**[32] أي عن جوع والجوع لا يطعم منه، وقوله تعالى: **﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾**[33]،أي عن ذكر الله، ولذا قرئ: عن ذكر الله، وهذا دليل على أن القراءات في غالبها، وهذا في الدلالة طبعا، ولم تخرج عن الدلالة النحوية، قال الزمخشري: «ما الفرق بين «من» و«عن» في هذا؟ قلت: عن ذكر الله، فالمعنى غلظ عن قبول الذكر وجفا عنه، ونظيره: سقاه من العيمة أي: من اجل عطشه، وسقاه عن العيمة، إذا أرواه حتى أبعده عن العطش[34]، ولو لم نلجأ الى قاعدة الابدال لما استقام المعنى مع المورفيم «من» التي تعني أنَّ ذكر الله سبب إلى قساوة القلوب، مع أننا نعلم أنَّ ذكر الله سبب لحصول النور والهداية والاطمئنان، ألا بذكر الله تطمئن القلوب؟! فمنهم من أجاب عن الإشكال الدلالي باللجوء إلى ظاهرة التبديل الدلالي، ومنهم من ترك النص على ظاهره، وأوّل تأويلاً يتناسب مع الحروف المستعمل «من» فقد قال الرازي: إنَّ النفس إذا كانت خبيثة الجوهر بعيدة عن مناسبة الروحانيات شديدة الميل إلى الطبائع البهيمية والأخلاق الدميمة، فإنَّ سماعها لذكر الله يزيدها قسوة... والدليل على ذلك، أنَّ الفاعل الواحد قد تختلف أفعاله بحسب اختلاف القوابل، فحرارة الشمس تلين الشمع وتعقد الملح، وقد نرى إنساناً واحداً يذكر كلاماً واحداً في مجلس واحد فيستطيبه واحد ويستكرهه غيره، وما ذاك إلا

لاختلاف جواهر النفس.... فإذا عرفت هذا لم يبعد أنّ يكون ذكر الله يوجب النور والهداية والاطمئنان في النفوس الطاهرة، ويوجب القوة والبعد عن الحق في النفوس الخبيثة الشيطانية(35)، وهناك من لجأ إلى قياس الآية على كلام العرب من قولهم، حدثته مِنْ فلان، أي عن فلان، ومثل له ابن مالك بنحو: عدت منه وأتيت منه، وبرئت منه، وشبعت منه، ورويت منه(36).

ولكن الرازي حاول تفسير دلالة الحرف بحيث وجد لها تخريجاً ناسب ظاهر النص على ما هو عليه؛ أي: بدون استبدال «من» بـ «عن»، وهذا في اعتقادي حسن، وبذلك جنب نفسه التحريف، وهو يحافظ بذلك على ظاهر النص ولا يتصرف فيه، ولكنّ حتى الذين تصرفوا قالوا: بأنَّ «مِنْ» بمعنى «عن» أن خرجوا في الظاهر عن ظاهر النص، إلا أنهم لم يخرجوا عن شائع عبارات العرب، إذ لا سبيل إلى فهم كتاب الله فهماً صحيحاً ومعرفة مقاصده معرفة سليمة، إلا بالعودة إلى سننهم في كلامهم، وهي التي استقى منها القرآن ألفاظه لأنَّ هناك من الكلام ما لا ينجلي إلا بالسماع، وعليه فإن استبدال بعض الحروف ببعض أيضاً من كلامهم، والتأويل على هذا الأساس صحيح هو الآخر.

وإذا سألنا لماذا استعمل القران الكريم الحرف بدل الآخر، كان الجواب، هكذا تكلمت العرب أو هكذا أراد الله أو هما معاً، إذ القرآن كلام الله على عادة العرب وعرفهم، وعليه فان السؤال بالصيغة العقلية لماذا قال كذا ولم يقل هكذا؟ لم يعد ذا معنى، ولا يعني هذا أنَّ التأويل يتميز بالعبثية وعدم الانضباط، بل إنَّ التأويل له قوانين تحكمه، وقد سماها أبو حامد الغزالي: «شروط التأويل» وعلى رأسها معرفة اللغة العربية والنحو على وجه ما تعارف العرب عليه، وطرقهم في التمييز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه

ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ويكتفي من ذلك كله بالقدر الذي يتسنى معه الإحاطة بعناصر النص الديني...[37].

وهذه التأويلات احتمالات، وهي تخضع كلها إلى قواعد كلام العرب، ففي قوله تعالى: ﴿**يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾[38].

وقال ابن هشام الأنصاري: «إن «من» ههنا زائدة والتقدير: يغفر لكم ذنوبكم وقيل: بل الفائدة فيه أنَّ كلمةَ «منْ» ههنا لابتداء الغاية، فكان المعنى أنَّه يقع ابتداء الغفران بالذنوب»[39]، وقال الزمخشري: إنما بعض المغفرة لأنَّ من الذنوب ما لا يغفره الإيمان كذنوب المظالم ونحوها[40].

وما أطلقه ليس بصحيح، وهو قوله: إنَّ الإيمان لا يغفر المظالم؛ لأن الكافر إذا أسلم وحسن إسلامه يجب الإسلام عنه إثم ما تقدم بلا إشكال.

وتعتبر ظاهرة الإبدال التي رأيناها في القرآن الكريم ظاهرة مخالفة لمعيارية اللغة، وأن هذه المعايير حددت على أساس نصوص مختارة من الشعر والنثر، وهذا يعني من الوجهة النظرية أنه لابد من وجود فرق بين النظام اللغوي «المعيار» وظواهر الاستعمال اللغوي، فإذا كان المجاز هو كسر العلاقة العرفية بين اللفظ والمعنى الذي وضع له في الأصل، «فإنَّ ظاهرة إبدال الحروف كسر هو الآخر للعلاقة بين الحرف والمعنى الذي وضع له في أصل كلامهم، إلاَّ أنَّ النحاة القدامى أطلقوا على هذه الظاهرة مصطلح «الاتساع» وهو من سنن كلامهم، وبالتالي لا يخرج عن معيارية اللغة، والاتساع ينتج عن تبادل الوظائف النحوية، ويعد ذلك عندهم من الرخص الكلامية، مقابلة للرخصة

عند الفقهاء، و قد أعطاه النحاة مصطلح «التضمين» وهو ما يقابل مصطلح «اتساع» عند البلاغيين»[41].

فحروف الجر التي يحل بعضها محل بعض قد تغير دلالة التركيب، و قد يبقى المعنى على ما هو عليه في الأصل، والحكم تحدده مقتضيات السياق وأطلق المحدثون عليها: «تبادل الوظائف الدلالية»، وهذه الظاهرة عامة في الاستخدام العربي وهو نوع من أنواع إبداع اللغة وواحدة من صورها، وهي أيضاً من الوظائف النحوية الناشئة عن اتساع في استخدام الوحدات اللغوية لتؤدي المعاني المختلفة سواء في البلاغة أو في النحو أو في اللغة»[42].

إن لعلماء الكلام وأهل التأويل موقفاً خاصاً وهم يتعاملون مع هذه الظاهرة اللغوية، وخاصة في القرآن الكريم لأن الاقتصار عليها عندهم قد يؤدي إلى الغلط فالتأويل لابد منه، وهو مطلب ضروري في النظر إلى معاني القرآن الكريم، وهذا بعد تحكيم العقد والسماع لأن العملية التأويلية تتطلب هذه الشروط بالإضافة إلى تحكيم الرأي والعقل الذي لا يتعارض مع السماع، وذلك بهدف البحث عن النواحي الداخلية أو الباطنية للنص ذاته، لتصل في النهاية إلى تحقيق الارتباط بين المنقول والمعقول والمشروع معاً لأنَّ النص الذي أدى آخذه على الظاهر إلى المحال الاستحالة العقلية أو الشرعية، يجب حين إذ إزالة هذا المحال ومعالجته بالتأويل بحثاً عن دلالة داخلية سعياً إلى الوصول ما أمكن إلى حقائق المعاني المتوخاه من النص، وهذا ما حاول علماء الكلام أن يحققوه خلال ما بذلوه من جهود في تأويل نصوص القرآن على خلاف بينها (بطبيعة الحال)، وهذا الخلاف ناتج عن اختلاف في اعتماد قرائن المواجهة.

وقد يذهب المتأمل في النص القرآني وفي ذهنه عقيدة يريد أن يثبتها ولا يريد أن يتجافى عنها، وإذا عارضه ظاهر النص إضطر إلى التأويل، فالزمخشري وهو يفسر قوله تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾(43). قال: «من السماء» فيه وجهان أحدهما: مَنْ ملكوته في السماء؛ لأنها مسكن ملائكته ثم عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره»(44).

الثاني: أنَّهم كانوا يعتقدون التشبيه، وأنَّه في السماء، وأنَّ الرحمة والعذاب ينزلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها فقيل لهم على حسب اعتقادهم،«أَأَمِنْتُمْ» مَنْ تزعمون أنَّه في - السماء وهو متعال عن المكان - أنْ يعذبكم بخسف أو حاصب(45).

فخالف الزمخشري في تأويل ظاهر الآية لكي ينزه الله عن الجهة والمكان وفي الحقيقة أنَّ هذا التأويل يتفق فيه بعض المفسرين، فقد قال الرازي: «... كانت العرب مقرين بوجود الإله لكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء على وثق قول المشبهة، فكأنه تعالى قال لهم: أتعلمون من قد أقررتم بأنه في السماء واعترفتم له بالقدرة ما يشاء أن يخسف بكم الأرض، أو تقدير الآية من في السماء سلطانه وملكه، والغرض من ذكر السماء تفخيم سلطان الله وتعظيم قدرته، كما قال: «وهو الله في السموات وفي الأرض»، أي نفاذ أمره وقدرته وجريان مشيئته في السموات وفي الأرض، أو يكون مراد«من السماء» هو الملك الموكل بالعذاب - وهو جبريل عليه السلام - والمعنى أن يخسف بهم الأرض بأمر الله وإذنه»(46).

ومن الأدلة التي يعتمد عليها لرد هذا التأويل الذي ذهب إليه الرازي، أنَّه قال: «من في السماء» وهي للعاقل، وحملها على الملك أو العذاب وهو إخراج للفظ عن ظاهرة بلا قرينة تستدعي ذلك، بل

إن هناك مجموعة من القرائن تدل على إثبات العلو الله تعالى منها قوله تعالى: ﴿**مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ**﴾[47] ، فهو صريح أيضاً في صعود أقوال العباد و أعمالهم إليه يصعد بها الملائكة.

وأخبر موسى فرعون الطاغية بأن إلهه في السماء، فأراد فرعون أن يلتمس الأسباب للوصول إليه تمويهاً بها على قومه، فأمر وزيره هامان أن يبني له الصرح ثم عقب على ذلك بقوله: ﴿**وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ**﴾[48]؛ أي: موسى كاذباً في أخبر به من كون إلهه في السماء، «وعليه فيكون من أنكر أن يكون الله في السماء كينونة هو أعلم به، شبه فرعون في تكذيبه بموسى في كون إلهه في السماء، وعليه تكون الدلالة في الآية المركزية أنَّ «في» بمعنى «على» حتى لا يجوز أن يفهم أن السماء ظرف له سبحانه وتعالى فيكون سبحانه في أعلى علو، وهذا أيضاً تأويل للذين يعارضون التأويل»[49] قوله تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿**يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ**﴾[50] وقوله تعالى: ﴿**بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ**﴾[51].

فظاهر هذه الآيات يدل على علوه تعالى، وارتفاعه فوق عرشه، وهي ترد على المعطلين، ففي «إليّ» الضمير يعود على الرب سبحانه وتعالى، إلا أن هذه القرينة قد أولت هي الأخرى والمراد بها: رافعك إلى رحمتي أو إلى حيث ملائكتي، وهناك مَنْ قال: «إذا قال» إنَّ الله تعالى في السماء، يريد بذلك أنَّه فوقها من طريق الصفة لا من طريق الجهة[52] ومن ذلك ما روي في الخبر، أنَّ جارية عرضت على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ممن أريد عتقها في الكفارة، فقال لها عليه

بالصلاة والسلام: أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فقال عليه السلام: إعتقها فإنها مؤمنة»[53].

ويفهم من هذا أنَّه تجوز الإشارة إلى العلو والرد على من نفاها وتأوَّل، وفيه أيضاً جواز الاستفهام عن الله «بأين» التي تقتضي دلالتها تحديد الجهة في اللغة، إلا أنَّ دلالة بعض الألفاظ في القرآن الكريم تنتقل من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي أو العقدي عن طريق التأويل، ويعتمد في النقل الدلالي للفظ على آليات تحويلية في النصوص ذاتها، وهي قائمة على علم البحث اللغوي ونظام الدلالة اللفظية من مجالها العرفي إلى مجالها الاستدلالي العقلي، أي أنها تحولت إلى نظام من العلامات غير اللغوية، فتحولت إلى علامات ودلالات معقولة، فكلمة «أين الله» مع استحالة كونه في مكان، فاستحالة المكان بالنسبة للفظ «أين» في حق الله يعتبر نقلاً من المواضعة إلى الاستدلال العقلي العقائدي، وفي كلام العرب مما يقابلها أيضاً أنهم استعملوها عن مكان مسؤول عنه في غير هذا المعنى الأصلي توسعاً وتشبيهاً لها بما وضع لها، فيقولون: أين فلان من فلان؟ وليس يريدون الرتبة والمنزلة، وكذلك يقولون: فلان في السماء؛ أي: هو عظيم الشأن رفيع المقدار.

وتكون دلالة «أين» بهذا الاعتبار على المجاز، وقال الإمام أبو يحيى زكريا الأنصاري، في هذه الآية: «من في السماء» «إن قلت كيف» «من في السماء» مع أنَّه الله تعالى ليس فيها، ولا في غيرها، بل هو تعالى وتنزه عن كل مكان؟ قلت: المعنى بملكوته في السماء التي هي مسكن ملائكته، ومحل عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ ومنه تنزل أقضيته وكتبه»[54].

وقال الصابوني معلقاً: «لله تعالى جهة العلو المطلق، فهو تعالى فوق عرشه وعرشه قد أحاط بالسماوات والأرض، وإذا كان الكرسي هو أصغر من العرش، قد أحاط بالكون والسماء والأرض ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ فكيف بالعرش؟ فنجح في مثل هذا إلى التفويض

والتسليم، كما هو مذهب السلف، «لأنَّ تحديد الجهة من صفات الأجسام وهي مستحيلة عليه تعالى؛ لأنَّه لو كان في مكان للزم أن يكون المكان أقوى منه، لأنه حامل له واللازم باطل، وعليه فإنَّ دلالة «في» إمَّا على المجاز وهو تأويل، وإمَّا اللجوء إلى التسليم والتفويض، إلا أنَّ المجاز تعطيل لدلالة اللغة وخاصة إذا كان بدون قرينة تدل على ذلك، وعليه فإننا نثبت له ما أثبت لنفسه تعالى دون تمثيل أو تكييف، وعليه لا ننكر قول ما قال: إن الله في السماء لأن اللفظ جاء به الكتاب»(55).

فقد وصف نفسه سبحانه وتعالى، بأنه فوق كل شيء لا على معنى المسافة والمساحة، وذلك أن كل ما كان فوق شيء على معنى المساحة والتمكن فيه والعلو عليه، كان دون شيء وهو ما عليه من المكان، فقد قال (صلى الله عليه وسلم): «**أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء...**»(56) وهذا الخبر يثبت تنزيهه تعالى عن المكان والزمان، ويفهم منه عدم إحاطة العقول بذاته الشريفة، لأنه يستحيل في حقه، وعليه يكون مذهب التفويض والتسليم أسلم والله أعلم.

ومن الظواهر اللغوية التي لها أثرها في التأويل ما يسمى «بحروف النسق»، وأم هذا الباب «الواو» لكثرة مجالها فيه، وهي مشتركة في الإعراب والحكم ونعالجها بوصفها علامةً دلالية من خلال السياق الذي ترد فيه، كما أننا نريد أن نبين أثرها في التأويل عند علماء الكلام، وخاصة عند الأشعرية والمعتزلة، وذلك من خلال عرض مناقشة للمدرستين معتمدين في ذلك على بعض النصوص منها قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا، وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ**

وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[57]، فالنص ينفي التوبة عن الذين يصرون على الذنوب إلى الوقت الذي لا تقبل فيه توبتهم وهو معاينتهم للموت، وهذا يعني أن من مات على غير توبة مخلد في النار؛ لأن: الذين يعملون السيئات، معطوف على الذين يموتون وهم كفار، وهو ما أعتمد عليه الزمخشري، قائلاً: «ولا يموتون وهم كفار عطف على الذين سوفوا توبتهم إلى حضرة الموت وبين الذين ماتوا على الكفر في أنه لا توبة لهم»[58]، وبهذا العطف فإنَّ مرتكب الكبيرة مخلد في النار عند الزمخشري إذا مات على غير توبة.

فموضع «الذين» جر بالعطف على قوله: «وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولا الذين يموتون وهم كفار»[59]، وهذا الإعراب يؤيد مذهب الزمخشري.

أما الأشعرية فإنهم نظروا إلى النص في إطار سياقه العام، قال الكلبي: «فإن كانوا كفاراً فهم مخلدون في النار بإجماع، وإن كانوا مسلمين فهم في مشيئة الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم»[60]، وقد عرض الإمام الرازي إلى تفسير هذه الآية في رده على الوعيد به بعد أن ذكر حجتهم فقال: «... فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار، ثم إنه تعالى في حق الكل: **﴿أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾**، فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق، ثم أخبر به تعالى أنه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر الذنوب لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الإعلام معنى»[61] ويقتضي هذا التأويل عند المعتزلة أن من مات بدون توبة يخلد في النار.

وقد رد الإمام الرازي[62] هذا الفهم بما سماه بالعموميات، فأشار الكلبي إليها بقوله: «إن العذاب ثابت في حق الكفار ومنسوخ في حق

العصاة من المسلمين، بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾[63]، فعذابهم مقيد بالمشيئة[64]، ومنه أيضاً المطلق والمقيد والعام والخاص وغير ذلك مما أشرت إليه سابقاً، و أطلقت عليه آليات سياق الخطاب الديني، وهذه القواعد أو الأصول هي التي يجب أن تراعى بعين الاعتبار أثناء التعرض للدلالة النحوية والالتزام بها عند المتأمل لأن عملية التأويل في الكلام الإلهي تقتضي ذلك.

وتبين مما سبق موقف الأشعرية وأهل السنة من التفسير الاعتزالي الذي يتجه إلى النص القرآني ويتناوله من أوجه متعددة، والتعرض لجزيئات العقيدة، وكان الغرض الذي يحدوهم هو التمكين لعقيدة الإسلام ونصرها و تأييداً لهيمنة سلطانها وهو تفسير منهجه في الاتجاه إلى اللغة والاعتماد عليها وتتبع سير خطاها فيما تتناول من دلالات.

وقد استغل المعتزلة[65] الظاهرة اللغوية ودلالة حروف المعاني أثناء تعرضهم لآليات الأحكام كما استغلها غيرهم أيضاً، فالتخصيص بالاستثناء بعد الجمل المتعاطفة بالواو - مثلاً - اختلف فيه علماء الأصول، وذلك كقوله: أنفق على حفاظ القرآن وأوقف على طلاب العلم إلا المقيمين، اختلفوا في ذلك: هل يعود الاستثناء إلى جميع ما ذكر قبل إلا؟ أو يعود إلى الجملة الأخيرة فحسب؟

فإذا لم تكون هناك قرينة تدل على أنَّ المراد هو الجملة الأخيرة فهو الأولى، فإنَّه في هذه يقع الاختلاف في الدلالة، ومنه يلجأ إلى التأويل ومثل السرخسي لما دلت القرينة على صرفه بقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا**﴾[66]، فإنَّه

استثناء من الجميع؛ لأن التوبة تقبل من الجميع اتفاقاً، وهذا المعنى مأخوذ من نصوص وأدلة كقرائن صارفة، وهذا فيما يتعلق بالتوبة، أما ما دلت القرينة على رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقط كقوله تعالى: **﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾**(67)، فإنَّ الاستثناء في هذه الآية يرجع إلى الجملة الأخيرة؛ لأنَّ تحرير الرقبة حق الله فلا يسقط بإسقاطهم(68)؛ لأن القرينة شرعية، أما إذا اختلفت الأدلة ولم يوجد ما يرجح أحد المعنيين فعندئذ يقع الخلاف والتأويل.

ومن أثر الاختلاف في هذه القاعدة قبول شهادة المحدود بالقذف في قوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**(69)، والإشكالية المطروحة في الآيتين: أنه جاء فيها ثلاث جمل متعاطفة ثم أعقبها استثناء، فإلى أي منها يرجع الاستثناء؟

حكمت الآية الكريمة على القذاف بثلاثة أحكام. الأول: أن يجلد ثمانين جلدة، والثاني: أن لايقبل له الشهادة أبداً، والثالث وصفه بالفسق والخروج عن طاعة الله، ثم عقبت الآية الكريمة بعد هذه الأحكام الثلاثة بالاستثناء، واختلف الفقهاء في هذا الاستثناء هل يعود إلى الجملة الأخيرة، فيرفع عنه وجه الفسق ويظل مردود الشهادة أو أن الشهادة تقبل كذلك بالتوبة؟ والقاعدة الدلالية في النص هي: هل الاستثناء الوارد بعد الجمل المتقاطعة يرجع إلى الكل أو إلى الأخير؟.

وعند الإجابة عن هذا التساؤل تتدخل العملية التأويلية ومن ذلك التأويل قول الزمخشري: «والذي يقتضيه ظاهر الآية وظمها أن تكون

الثلاث بمجموعتين جزاء الشرط كأنَّه قيل: ومن قذفوا المحصنات فاجلدوهم وردوا شهادتهم وفسقوهم أي فاجمعوا لهم الجلد والرد والفسق، إلا الذين تابوا عن القذف وأصلحوا فإنَّ الله يغفر لهم فينقلبوا غير مجلودين ولا مردودين ولا مفسقين»[70].

وإذا كان رجوعه إلى الجميع كما يرى الزمخشري، فإنَّه يسقط الحد وهو الجلد ثمانين جلدة وهذا باطل بالإجماع، فيتعين أن يرجع إلى الجملة الأخيرة فحسب، وكان الزمخشري يرى أنَّ التوبة تسقط الحد عن التائب وهذا ما يقتضيه ظاهر كلامه، وما يعارض ظاهر كلامه أن الله تعالى قد حكم بعدم قبول شهادته على التأديب «ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً» فلفظ «الأبد» يدل على الدوام والاستمرار حتى لو تاب وأناب، وقبول شهادته يناقض هذه الأبدية التي حكم القرآن بها، والاعتماد هنا على القرينة اللفظية اللغوية ابداً[71] أما الذين ردوا هذا التأويل، فإنهم قالوا: إن الكفر أعظم جرماً من القذف والكافر إذا تاب تقبل شهادة المسلم إذا قذف ثم تاب؟ وقال الشافعي – رحمه الله – «عجباً يقبل الله من القاذف توبته وتردون شهادته»[72] ورد صاحب الكشاف هذه القرينة بقوله: «فإن قلت: الكافر يقذف فيتوب عن الكفر فاقبل شهادته بالإجماع، والقاذف فلا تقبل شهادته، كان القذف مع الكفر أهون من القذف مع الإسلام، قلت: المسلمون لا يعبؤن بسب الكفار؛ لأنهم شهروا بعداوتهم و الطعن فيها بالباطل، فلا يلحق المقذوف بقذف الكافر من الشين والشنار ما يلحقه بقذف مسلم مثله فشدد على القاذف من المسلمين ردعاً وكفاً عن إلحاق الشنار[73].

وقال الشاطبي: إنَّ الاستثناء في الآية الكريمة كان ينبغي أن يرجع إلى الكل ولكن لما كان الجلد ثمانية من أجل حق المقذوف، وكان هذا الحق من حقوق العباد لم يسقط يالتوبة، فيبقى رد الشهادة والحكم بالفسق وهما من حق الله فيسقطان بالتوبة[74].

وقد رجح العلامة المودودي هذا الرأي بقوله: «... إن أسلوب عبارة القرآن، يدل دلالة واضحة على أن العفو المذكور في الجملة: «إلا الذين تابوا»، إنما يرجع إلى الجملة «وأولئك هم الفاسقون» لأن جلد القاذف ثمانين جلدة وعدم قبول شهادته، جاء ذكرهما في العبرة بصيغة الأمر: «فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً»، وجاء الحكم عليه بصيغة الخبر: «وأولئك هم الفاسقون»، فإذا جاء قوله تعالى **﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾** بعد هذا الحكم الثالث مقترناً به فهو يدل بنفسه على أن هذا الاستثناء إنما يرجع الجملة الخبرية الأخيرة ولا يرجع إلى جملتي الأمر الأوليين... وليست التوبة عبارة تلفظ الإنسان بها بل هي عبارة عن شعوره بالندامة واعتزامه على إصلاح نفسه، ورجوعه إلى الخير وكل ذلك لا يعلم حقيقته إلا الله، ولأجل هذا فإنه لا تغتفر بالتوبة العقوبة الدنيوية، وإنما تغتفر بها العقوبة الأخروية فحسب، ومن ثمة فإن الله تعالى لم يقل: إلا الذين تابوا وأصلحوا، فان الله غفور رحيم»، فإنه لو كانت العقوبات الدنيوية أيضاً تغتفر بالتوبة، فمن ذا الذي ترونه من الجناة لا يتوب اتقاء العقوبة[75].

والمودودي في تفسيره لهذه الآية، لم يغب عن باله قاعدة من القواعد الأصولية وهي أن الأمر يفيد الوجود، ثم يعلل بقرينه شرعية وهي حكم التشريع الإلهي من تطبيق الحدود على الجناة حماية للإنسان لقوله تعالى: **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾**[76].

الهوامش

(1) أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الافغاني، بيروت، لبنان، ج1، ص: 250.

(2) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت لبنان، ج1، ص: 1145.

(3) آل عمران، الآية: 104.

(4) الكشاف، ج1، 452.

(5) انظر تفسير، الرازي، ج 3، ص: 19.

(6) آل عمران، الآية 110.

(7) الحج، الآية: 30.

(8) التفسير الكبير، للرازي، ج 3 ص: 190.

(9) الكشاف: ج 453/1.

(10) النحل، الآية: 1125.

(11) مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، الإمام ابن هشام الأنصاري (ت 761هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، سنة 1407هـ/ 1987م، ج1 / 319 – 320.

(12) البقرة، الآية: 92.

(13) آل عمران، الآية: 92.

(14) الفتح، الآية: 29.

(15) آل عمران، الآية: 182.

(16) البقرة، الاية: 236.

(17) فتح الرحمن بكشف مايلتبس من القرآن، أبو يحيى الانصاري، ص: 450.

(18) البقرة، الآية: 187.

(19) المائدة، الآية: 6.

(20) المائدة، الآية: 6.

(21) شرح تنقيح الفصل في اختصار المحصول في الاصول، للإمام القرافي، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الفكر، بالقاهرة، سنة 1393هـ/ 1973م، الطبعة الأولى، ص:105.

(22) أحكام القران الكريم، لابن العربي، تحقيق محمد البخاري، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ج 2، ص: 570.

(23) الجامع لاحكام القران، القرطبي، ج 77/3.

(24) سورة البقرة، الآية: 17.

(25) سورة الفجر، الآية: 22.

(26) الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي. (ت 794هـ)، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1992م، ص: 39.

(27) المصدر نفسه، ص: 39.

(28) فاطر، الآية: 27.

(29) الكاشف: ج1. ص: 234.

(30) البقرة، الآية: 22.

(31) البقرة، الآية: 266.

(32) قريش، الآية: 22.

(33) الزمر، الآية: 22.

(34) الكشاف، ج 3، ص 394. والعيمة: إفراط شهوته.

(35) تفسير الرازي، ج 7، ص: 242.

(36) الجنى الداني في الحروف المعاني، المرادي، ص: 240.

(37) المستصفى، من علم الأصول: الإمام أبو حامد الغزالي، بتحقيق وتعليق الدكتور محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1417هـ/1997م، ج1، ص: 103.

(38) سورة الاحقاف، الآية: 31.

(39) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، ج 324/1.

(40) الكشاف، الزمخشري، ج 527/3.

(41) العربية والوظائف النحوية، الدكتور عبدالله الرمالي، دار المعرفة الجامعية، سنة 1996م، ص: 104.

(42) الكشاف، الزمخشري، ج 527/3.

(43) مغني اللبيب عن كتب الأعاريبن ابن هشام الأنصاري، ج 324/1.

(44) العربية والوظائف النحوية، الدكتور عبدالله الرمالي، ص: 104.

(45) سورة الملك، الآية: 16.

(46) الكشاف، الزمخشري، ج 137/4.

(47) المصدر نفسه، ج 137/4.

(48) التفسير الكبير ، للرازي، ج 18/8.

(49) سورة فاطر، الآية: 10.

(50) سورة القصص، الآية: 38.

(51) ينظر: القول المفيد في كتاب التوحيد، محمد صالح العثيمين، دار ابن الجوزية، ص361.

(52) سورة آل عمران، الآية: 55.

(53) سورة النساء، الآية: 158.

(54) تأويل مشكل الحديث وبيانه، لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت 406)، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، سنة 1400هـ/1980م، ص: 60.

(55) المصدر نفسه، ص: 60. وحديث الجارية في صحيح مسلم رقم 537 باب الإيمان، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، تح: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الكتب العربية، القاهرة، 1376هـ/ 1956م، ج 145/6.

(56) فتح الرحمن يكشف ما يلتبس في القرآن الكريم، للإمام أبي زكريا يحيى الأنصاري، تحقيق: الشيخ الصابوني، دار القرآن الكريم، ص: 576.

(57) المصدر نفسه، ص: 576.

(58) مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر محمد بن فورك، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان، سنة 1400هـ/ 1980م، ص:197.

(59) سورة النساء، الآية 18. (60) الكشاف، ج1، ص: 513.

(60) البيان من إعراب غريب القرآن، أبو بكر بن الأنباري، تحقيق الدكتور: طه عبدالحميد طه ومراجعة: مصطفى السقا، المكتبة العربية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، سنة 1389هـ/ 1969م، ص: 247.

(61) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، للإمام محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار الكتب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1401هـ/1981م، ج1، ص: 134.

(62) التفسير الكبير، للرازي، ج 3، ص 173.

(63) التفسير الكبير، للرازي، ج 3، ص 173.

(64) سورة النساء، الآية: 48.

(65) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي ، ج 1، ص: 134.

(66) ينظر: المعتزلة و اصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبدالله المعيق، ص48، 224، 225.

(67) سورة الفرقان، الآية: 68 ، 69 ، 70.

(68) سورة النساء، الآية: 92.

(69) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الدكتور مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة 1392هـ/ 1976م، ص: 236.

(70) سورة النور، الآية: 4، 5.

(71) الكشاف ج 3، ص: 51.

(72) روائع البيان في تفسير أحكام القرآن، محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي، مؤسسة مناهل العرفان، ط 3، سنة 1400هـ ، 1980م، ج 2، ص: 71.

(73) تفسير الرازي، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ج 6، ص: 228.

(74) الكشاف للزمخشري، ج 51/3.

(75) مذكرات أصول الفقه، للشنقيطي، الدار السلفية، الجزائر، ص 230.

(76) ذكر له هذا التفسير الصابوني في كتابه، روائع البيان في أحكام القرآن، ج 2، ص:72.

(77) سورة البقرة، الآية : 170.

ظاهرة الأفعال الكلامية في الخطاب النبوي

مقاربة تداولية لخطبة حجة الوداع

حبيب بوزوادة(*)

تمهيـد:

لم يعد تحليل الخطاب حكراً على المناهج القرائية التي تستمد روحها وفلسفتها من الأصول البنيوية والنماذج اللسانية فحسب، ولكنّ المجال اتّسع، وبات أكثر شمولاً لكلّ ما يساعد على إنتاج نظرية تستوعب منجزات اللسانيات، ومختلف العلوم التي بإمكانها مقاربة اللغة باعتبارها نظاماً تواصلياً ذا طبيعة متعدّدة، ليست لغوية فقط، ولكنّها ذات صلة وثيقة بالجوانب السياقية والمقامية المصاحبة لفعل التلفّظ.

إنّ للأبعاد غير اللغوية دوراً أساسياً في إنتاج المعنى، وإنجاح عملية التواصل، وهو ما شكّل مادة خصبة لنظرية لسانية وليدة نطلق عليها اسم التداولية (Pragmatique) التي نجحت في مقاربة النشاط اللغوي في إطار علاقته بمستعمليه، وآليات استخدام العلامات اللغوية، والسياقات التي ينجز ضمنها هذا النشاط.

وفي إطار هذا المسعى سأقدّم عرضاً نظرياً - تطبيقياً في فصلين؛ أوجز في الأول الأصول الإبستيمولوجية للنظرية التداولية، مع التركيز

(*) جامعة معسكر - الجزائر.

على الأفعال الكلامية بوصفها حجر الزاوية في هذه النظرية. وأمَّا الفصل الثاني؛ فأخصّصه للجانب التطبيقي، انطلاقاً من خطبة الوداع للنبيّ صلى الله عليه وسلّم، محاولا الوقوف على ظاهرة الأفعال الكلامية التي شكّلت سمة بارزة في الخطبة.

الأصول الإبستمولوجية للنظرية التداولية:

مصطلح التداولية هو مصدرٌ للفعل (تداول) (يتداول)، على وزن تفاعل يتفاعل، وهي صيغة صرفية تستدعي عدّة أطراف يحصل بينهم تفاعل كلامي، وهم في هذه الحالة المتكلّم والمستمعون، أمّا في الاصطلاح الأجنبي فيطلق عليها (Pragmatique)، انطلاقاً من الجذر (Pragma) أي الفعل، ثمّ صارت بفعل اللاحقة (tique) تطلق على كلّ ما له نسبة إلى الفعل أو التحقق العملي[1].

والتداولية في الاصطلاح اللساني هي العلم الذي يدرس علاقة العلامات باستعمالاتها، ومقاماتها، وأطرافها التداولية، فهي تدرس العلاقة القائمة بين اللغة والناطقين بها والمؤوّلين لها[2]، ولا تقصي أي عنصر يمكن أنْ يسهم في توجيه المعنى، ويحدّد المقصود من الخطاب، بعكس النقد البنيوي الذي يعزل الخطاب عن جميع شروط إنتاجه، ويفسّره ضمن نسقه اللغوي المغلق، وهو ما لا يمكن أنْ يثمر في الكثير من الأحيان، فمثلاً لو ننظر إلى قوله تعالى لفرعون وهو في نار جهنّم ﴿**ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ العَزِيْزُ الكَرِيْمُ**﴾ من الوجهة البنيوية الصرفة لما وصلنا إلى شيء، بل لكنا حكمنا بالتناقض على هذه الآية الكريمة، وذلك لعجز العنصر اللغوي وحده كي يكون الفيصل في فهم المراد، وبالتالي يصبح من الضروري الإحاطة بالظروف غير اللغوية التي تساعد في فهم الآية على وجهها الصحيح.

فشخصية فرعون وما عُرف عنه من كفر وطغيان وعناد.. تجعل المعنى في اتجاه غير الذي يدلّ عليه المعنى الحرفي، ويمكن حينئذ

تأويل (العزيز الكريم) بـ (الحقير الذليل)[3]؛ لأنّ ممّا يعين على التأويلوتوجيه حرفية اللغة هو في العادة العناصر غير اللغوية، كمظاهر الضجيج، وتعبيرات الوجه، وأوضاع الجسد، وحركات الأيدي، ومحتويات الوعاءين الزماني والمكاني، ممّا له كبير الأثر في الإيحاء والفهم[4].

فالتفسير التداولي للنصوص يستحضر مختلف المكوّنات التي تُسهم في تشكيل المعنى، وإن كانت غير لغوية؛ لأنّ اهتمام التداولية بالأساس ينصب على العلاقات القائمة بين الأدلة (العلامات) ومستعمليها واستعمالها وآثارها[5]، ضمن إطارها المرجعي العام.

وفي سياق الحديث عن التداولية بوصفها نظرية جديدة لدراسة اللغة وتحليل الخطاب تطرح إشكالية علاقتها باللسانيات (Linguistique) من جهة، وعلم الدلالة (Sémantique) من جهة أخرى، بسبب وجود نقاط تلاق بين هذه العلوم الثلاثة.

التداولية واللسانيات:

تعرّف اللسانيات بأنّها «الدراسة العلمية والموضوعية للسان البشري من خلال الألسنة الخاصة بكلّ مجتمع»[6]، وهي تتقاطع في موضوعها مع التداولية وهو اللغة، غير أنّهما تختلفان في طريقة الدراسة، فاللسانيات تتميّز بالنسق المحايث المغلق، أو كما عبّر عن ذلك دوسوسير (De Saussure) دراسة اللغة لذاته ولأجل ذاتها، إلاّ أنّ التداولية تتسم بالانفتاح، والتفاعل الإيجابي مع كافة العناصر التي تكوّن الخطاب التواصلي، لغويةً أو ثقافيةً أو نفسيةً أو اجتماعيةً.. للمتكلّم والمتلقي والجماعة التي يجري فيها التواصل، وهذا ما يقنعنا بأنّ التداولية فعلاً استطالة للسانيات[7].

التداولية وعلم الدلالة:

يعرّف علم الدلالة بأنّه «العلم الذي يدرس المعنى»، أو «ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى»[8]، وهو فرع من فروع

اللسانيات، ويشترك علم الدلالة مع التداولية في مجال دراسة كلٍّ منهما لأنّ كلا العلمين يتناول «المعنى»، الذي يعتبر الغاية الأساس من العملية التواصلية. فالكلمة والجملة والعبارة تمثّل مجال الدراسة التداولية والدلالية على حدٍّ سواء، غير أنّ هناك حدوداً فاصلة بينهما تحدّث عنها اللساني الأمريكي شارل موريس (Charles Morris) عندما ميّز بين مجالات ثلاثة في دراسة أي لغة[9]:

المجال التركيبي: الذي يعنى بعلاقات الأدلة «العلامات» فيما بينها، بحيث تحظى بالمقبولية لدى مستخدمي اللغة.

المجال الدلالي: ويبحث في علاقة الأدلة «العلامات» بالواقع، أو علاقة المعاني بالأشياء.

المجال التداولي: ويهتم بالعلاقات القائمة بين الأدلة «العلامات» ومستعمليها واستعمالها وآثارها في إطار الشبكة السياقية بمفهومها الشامل، «السياق الثقافي والنفسي والاجتماعي..».

ويلخص صلاح فضل هذه العلاقة فيقول: «إذا كانت (الدلالة) تستخدم مفهومًا مجردًا بالغَ الجدوى هو «الواقع»؛ أي: العالم الممكن، فإنّ (التداولية) تستخدم مفهوماً تجريدياً يدلّ على الموقف التواصلي، هو (السياق)، فالتداولية إذن تُعنى بالشروط والقواعد اللازمة للملاءمة بين أفعال القول، ومقتضيات المواقف الخاصة به؛ أي: للعلاقة بين النص والسياق»[10].

ومن وجهة نظر موريس، فإنَّ علم الدلالة والتداولية يتفقان في جعل المعنى هاجسهما الأول، لكنّهما يختلفان في التعاطي معه، فإذا كان علم الدلالة يتعامل معه وفق الآليات التي يتيحها الدرس اللساني، لكونه جزءًا من منظومة اللسانيات، فإنّ التداولية استفادت من «ظهور تخصصات عديدة، لها صلات وثيقة باللسانيات، مثل علم اللغة الإثنولوجي، وعلم

الاجتماع اللغوي، وعلم النفس اللغوي، وكلّ واحد منها يدرس اللغة من زاوية خاصة، وهذا ما جعل الدّراسة اللغوية تكتسب أبعادًا لم تكن موجودة من قبل»[11].

مقومات النظرية التداولية:

بدايةً ينبغي الإقرار بأنّ التداولية ليست علمًا لغويا محضا، بالمعنى التقليدي، يكتفي بوصف وتفسير البنى اللغوية، ويتوقّف عند أشكالها الظاهرة، ولكنّها علمٌ جديد للتواصل يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال[12]، وعلى هذا الأساس تقدّم التداولية نفسها بوصفها منهجاً قرائياً، ونظرية في تحليل الخطاب، لها القدرة على إنتاج جهاز مفاهيمي متماسك، له من المرونة ما يكفي لمقاربة النصوص، وتحليلها وفق مقوّمات أساسية يمكن حصرها في ثلاثة مفاهيم[13]:

1 - **مفهوم الفعل**: وهو مفهوم طرحه العالمان أوستين وسيرل (Searle & Austin) في كتابهما كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟ (how to do things with words)؟، وخلاصته أنّ اللغة لا تستعمل فقط لتمثيل العالم، ولكن لإنجاز الأفعال أيضاً، فالمتكلّم وهو يستعمل اللغة لا ينتج كلمات دالة فقط، وإنما يقوم بفعلٍ ويمارس تأثيراً.

2 - **مفهوم السياق**: ويعني الموقف الفعلي الذي توظّف فيه الملفوظات، والمتضمّن بدوره لكلّ ما نحتاجه لفهم وتقييم ما يُقال.

3 - **مفهوم الكفاءة**: والكفاءة هي حصيلة إسقاط محور الفعل على محور السياق، الذي يؤدّي في المحصّلة إلى استجابة ما، عبر مبدأ التعاون الذي أرساه فيلسوف اللغة الأمريكي بول غرايس (P.Grice) القاضي بتعاون أطراف العملية التواصلية، فالمتكلّم يراعي أحوال المخاطب لغوياً ونفسياً واجتماعياً وثقافياً.. والمخاطب يقابله بالإصغاء والتركيز والانتباه..

الأفعال الكلامية: المفهوم والوظيفة والأنواع:

تعتبر الأفعال الكلامية النواة المركزية للنظرية التداولية، يقول فان ديك: «تختص التداولية بوصفها علمًا، بتحليل الأفعال الكلامية، ووظائف منطوقات لغوية، وسماتها في عمليات الاتصال بوجه عام»[14]؛ لأنّ وظيفة اللغة كما يرى التداوليون ليست الإخبار ونقل المعلومات فقط، وإنما هي وسيلة عمل وتأثير في الغير.

ويعود فضل التنظير للفعل الكلامي للفيلسوف أوستين (Austin) سنة 1970، بالإضافة إلى اجتهادات سيرل (Searle) سنة 1972، والمقصود بالفعل الكلامي (Acte de Parole): «الوحدة الصغرى التي بفضلها تحقّق اللغة فعلاً بعينه (أمر، طلب، تصريح، وعد..) غايته تغيير حال المخاطبين»[15]، ويرى أوستين أنّنا بإنتاجنا فعلاً كلامياً ننتج في الواقع ثلاثة أفعال متزامنة[16]:

فعل لغوي: ويتضمّن فعلاً صوتيا، وفعلاً تركيبياً، وفعلاً دلالياً طبقاً لقواعدية اللغة.

فعل إنجازي: ويقصد به تغيير العلاقات القائمة بين المتفاعلين، بالإخبار أو السؤال أو الوعيد أو الإنذار..

فعل تأثيري: من خلال الأثر الذي يخلّفه التلفظ لدى المخاطب، كأن يستبشر أو يرعب أو ينفعل أو يطرب أو يغضب..

ويقوم كلّ فعل كلامي على مفهوم القصدية (Intentionnalité) فقد اعتبر سيرل الغرض المتضمّن في القول عنصراً ومكوّناً أساسياً من **مكوّنات القوة المتضمّنة في القول**[17]، فلا يمكن الاستغناء عن المؤلّف كما دعت إلى ذلك البنيوية، وخصوصاً في النصوص الاحتمالية، حيث «نجد أغراضاً شعرية يصعب التفرقة بينها بمقياس واضح مثل شعر الحب البشري والحب الإلهي، وشعر الخمرة الدينية والدنيوية، وأشعار

التصوّف وبعض الأشعار الفلسفية»[18] حيث يكون استحضار مقصدية المؤلف في العملية القرائية أمراً ضروريا للفصل بين الأغراض.

وقد تحدّث سيرل عن شروط نجاح الفعل الكلامي، ووضع جملة من القوانين، أهمّها – بحسب محمد مفتاح – مبدأ الوجاهة؛ ويقصد به مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فلا يتصوّر كلامٌ مفيدٌ يصدره المرسلُ ويتسلّمه المتلقي دون الاعتماد على هذا المبدأ[19]، الذي يمثّل الركن الركين في مقاربة الأفعال الكلامية، والنظرية التداولية بوجه عام.

الفصل الثاني: مقاربة تطبيقية لخطبة حجة الوداع:

تمثّل خطبة حجة الوداع العناوين الكبرى لدعوة الإسلام، والفلسفة العامة لهذا الدين الجديد، الذي نجح في تشكيل معالم المجتمع المسلم المتماسك بعد دعوة استمرت ثلاثا وعشرين سنة. لنقف في هذه الخطبة على ثلاث ركائز، وهي التوحيد، والعبادات، والمعاملات. وهذه الأخيرة هي التي أولاها الرسول صلى الله عليه وسلّم أهمية كبرى، ونالت أوفر نصيب؛ لما لها من أهمية بنيوية في صناعة المجتمع الصالح المتعايش المتجانس، الذي يمكن أن يؤتمن على عقيدة المسلمين وشرائعهم التعبّدية.

وقد تميّزت هذه الخطبة – على عظمتها وخطورتها – بالاقتصاد والإيجاز غير المخل، فهي في صفحة واحدة أو تزيد قليلاً، رغم أنّها تلخّص كافة محتويات الإسلام، وهذا يدلّ على أنّ الإسلام ديانة تحتفي بالأفعال لا بالأقوال؛ لأنّ العبرة هي في انعكاس تلكم القيم والتعاليم على حياة المسلمين.

نص الخطبة:

الحمدُ لله نحمدُهُ وَنَسْتَعينُه، ونَسْتَغْفِرُهُ، ونَتُوبُ إليه، ونَعُوذُ بالله مِنْ شُرورِ أنْفُسِنا ومِنْ سيِّئاتِ أعْمَالِنَا مَنْ يَهْدِ الله فَلا مُضِلَّ لَهُ، ومَنْ

يُضَللْ فَلاَ هَاديَ لَهُ. وأشهد أنْ لا إله إلاّ الله وحْده لا شريك له، وأنّ محمداً عبدُه ورسولُه.

أوصيكُم عبادَ الله بتقوى الله، وأحثّكم على طاعته! وأستفتح بالذي هو خير.

أَمَّا بعد، أيّها النّاس، اسْمَعُوا منّي أُبيّنْ لَكُمْ، فَإنّي لا أَدْرِي، لعَليّ لا أَلْقَاكُمْ بَعْدَ عَامي هَذَا، في مَوْقفي هذا.

أَيُّهَا النَّاس، إنّ دمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عليكُمْ حَرَامٌ إلى أنْ تَلْقَوْا رَبَّكُمْ، كَحُرمَة يَوْمكُمْ هَذَا في شَهْر كُمْ هَذَا في بَلَدكُم هَذَا، وإنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم وقد بلَّغت، فَمَنْ كَانَتْ عنْدَهُ أَمَانَةٌ فليؤُدِّها إلى مَنْ ائْتَمَنَهُ عَلَيها، وإنَّ كلَّ ربا موضوع، ولكن لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلَمون، و قضى الله أنه لا ربا، وإنَّ ربا عمي العباس بن عبد المطلب موضوعٌ كلُّه، وإنَّ كل دم كان في الجاهلية موضوع، وإنَّ أوَّل دمائكم أضعُ دمَ عامر ابن ربيعة بن الحارث ابن عبدالمطلب، فهو أول ما أبدأ به من دماء الجاهلية، وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية والعمد قَوَدٌ، وشبه العمد ما قتل بالعصا والحجر، وفيه مائة، بعير فمن ازداد فهو من الجاهلية.

أما بعد أيها الناس فإنَّ الشيطان قد يئس من أن يعبد بأرضكم هذه أبدا ولكنه إن يُطَعْ فيما سوى ذلك فقد رضي به بما تحقرون من أعمالكم فاحذروه على دينكم.

أيها الناس ﴿إنَّمَا النَّسيءُ زيَادَةٌ في الْكُفْر يُضَلُّ به الَّذينَ كَفَرُوا يُحلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً ليُوَاطئُوا عدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾ إنَّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض و﴿إنَّ عدَّةَ الشهور عند الله اثْنَا عَشَرَ شَهْراً﴾ منها أربعة حرم ثلاثة متوالية ورجب مضر، الذي بين جمادى وشعبان.

أما بعد أيها الناس، إنَّ لنسَائكُمْ عَلَيْكُمْ حقاً، ولَكُمْ عَلَيْهنّ حق، لَكُمْ عَليهنّ ألا يُوطْئنَ فُرُشَكُمْ غيركَم، وَلا يُدْخلْنَ أحَداً تكرَهُونَهُ بيوتَكُمْ، ولا يأتينَ بفَاحشَة، فإنْ فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضرباً غير مبرح فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف، واستوصوا بالنساء خيراً، فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئاً، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمات الله، فاعقلوا أيها الناس قولي.

أَيهَا النّاسُ ﴿إنّما المُؤمنُونَ إخْوةٌ﴾، فَلاَ يَحلُّ لامْرىء مَالُ أَخيه إلاّ عَنْ طيب نفْس منهُ، أَلاَ هَلْ بلّغْتُ؟ اللّهُم اشْهَدْ، فلاَ تَرْجعُنّ بَعْدي كُفاراً يَضربُ بَعْضُكُمْ رقابَ بَعْض؛ فَإنّي قَدْ تَركْتُ فيكُمْ مَا إنْ أَخَذتُمْ به لَمْ تَضلُّوا بَعْدَهُ، كتَابَ الله وَ سُنَّة نَبيّه ، أَلاَ هَلْ بلّغتُ، اللّهمّ اشْهَدْ.

أيها النّاسُ إنَّ رَبَّكُمْ وَاحدٌ، وإنَّ أَبَاكُمْ واحدٌ، كُلكُّمْ لآدمَ وآدمُ من تُراب، إنَّ أَكرمَكُمْ عندَ الله أتْقَاكُمْ، وليس لعربيّ فَضْلٌ على عجميّ إلاّ بالتّقْوى، أَلاَ هَلْ بلّغْتُ، اللّهُمّ اشهد» قَالُوا: نَعَمْ، قَال: فلْيُبلّغ الشاهدُ الغائبَ، والسلامُ عليكم ورحمة الله!

أولاً: تواصلية الخطبة:

تقوم الخطاطة التواصلية (Schéma Communicatif) للخطبة النبوية على خمسة عناصر أساسية، يؤدي التفاعل بينها إلى إنتاج المعنى المراد، انطلاقا من المسلّمة القائلة بأنّ المعنى ليس عنصراً لغوياً ملازماً للعلامة اللسانية، ولكنّه نتيجة تفاعل بين العلامة اللسانية وغيرها من العناصر غير اللغوية، خصوصاً في جنس الخطابة، حيث تصبح اللغة نشاطاً لأفراد مندرجين في سياقات متعدّدة، وهو ما «يفترض تمفصل اللغة مع معايير غير لغوية، فإنّ الخطاب لا يمكن أن يكون موضوع تناول لساني صرف»[20]، وهو ما سنحاول القيام به في هذا البحث.

1. الخطيب:

بعيداً عن مقولة موت المؤلّف (La Mort de Lauteure) التي روّجت لها البنيوية، عندما نفت علاقة النص بكاتبه، واعتبرت المؤلّف تفصيلاً لا معنى له[21] (Lauteure est un détail inutile) فإنّا سنعتبر الخطيب هنا – وهو الرسول صلى الله عليه وسلّم – العنصر الأساسي في الخطبة، لما له من قداسة دينية، ولكونه الأسوة الحسنة التي تعبّدنا الله باتّباعه، فقال: (**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ**)؛ وأمرنا بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، فقال: (**وَمَا آتَاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**)[22]، فلا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهل شخصية (الخطيب) ههنا منهجياً ولا دينياً.

فمعرفة شخصية الخطيب عنصر أساسي في مقاربة النص، فهو المشرّع صلى الله عليه وسلّم، وبالتالي فإنّ خطابه ينبغي أن يتلقى بالقبول والعناية والامتثال.

2. المخاطبون:

يتوجّه النبيّ – عليه الصلاة والسلام – بالخطاب إلى جموع الحاضرين يوم حجة الوداع، وقد كانوا ألوفاً – كما ذكر أهل السير – سلّموا إليه أفئدتهم، وصافحوه بقلوبهم، قبل أن تصافحه كفوفهم، وفي هذا الموقف «أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر من خلال وجوههم إلى الأجيال المقبلة، إلى العالم الإسلامي الكبير الذي سيملأ شرق الأرض وغربها»[23]، فخطبة الوداع عابرة للأشخاص، تتطلّع إلى العالمية، وتحرص على مخاطبة من لم يشهد المحفل العظيم بنفس قدر حرصها على مخاطبة من شهدوه، ولذلك كان رسول الله – صلى الله عليه وسلّم – يردّد على مسامع الحاضرين (**فَلْيُبَلِّغ الشاهدُ الغائبَ، فَلَعَلَّ بَعْضَ مَنْ يَبْلُغُهُ يَكُونُ أَوْعَى لَهُ مِنْ بَعْضِ مَنْ سَمِعَهُ**).

3. الخطبـة:

خطبة الوداع بنية لغوية متميّزة في شكلها ومضمونها، تقوم - في نظرنا - على ثلاثة أسس، هي: الشمول الموضوعي، والاقتصاد اللغوي، والطابع الشفوي، فمن الناحية المضمونية تقدّم الخطبة المحاور الأساسية والكليات الضرورية التي تقوم عليها رسالة الإسلام ضمن بنيان لغوي يتسم **بالإيجاز**، وأداء المقصود بأقلّ من عبارة المتعارَف. والسمة الثالثة هي **شفوية الخطبة** على عادة الخطب العربية القديمة، وهو ما يتيح للخطيب الحرية والمرونة اللازمتين في مخاطبة المستمعين، بما يحقق إحدى أهم مبادئ التداولية وهو مبدأ الوجاهة، أو مطابقة المقال للمقام، بالإضافة إلى أن شفوية النص، وتقديمه من المرسل إلى المرسل إليه بلا واسطة يرفع الكثافة الدلالية ويسهّل من قناة الاتصال لأنّ المخاطب في هذه الحال لا يتلقى الخطبة بوصفها بناء لغوياً فحسب، ولكنّه يستقبلها مع مصاحباتها كهيئة الخطيب، وملامح وجهه، وموقعيته بالنسبة للجمهور، وحركاته، ومختلف السياقات التي تضيف إلى معاني القول.

وهذا ما دفع التداوليين إلى رفض التركيز على الجمل والعبارات المعزولة، التي لا يمكن أن تعكس بوضوح الوظيفة التواصلية للغة، وفضّلوا التعامل مع الخطاب (Discours) لما يتوفّر عليه من إنجازات كلامية أكبر وأشمل[24].

4. موضوع الخطبة:

خطبة الوداع اتّسمت بالإحاطة والشمول الموضوعي، فتعدّدت مضامينها وتنوّعت، تبعًا لسلم الأولويات الذي حدّده المشرّع - وصلى الله عليه وسلّم - ويمكن حصر مضامين الخطبة في البنود التالية[25]:

البند الأول: حرمة دماء المسلمين وأموالهم، وقد تكرّر هذا البند في الخطبة مرتين، فقال في أوّلها: (**أَيُّهَا النَّاس، إنّ دمَاءَكُمْ وَأمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عليكُمْ حَرَامٌ إلى أنْ تَلْقَوْا رَبَّكُم، كَحُرمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا في شَهْرِكُمْ هَذَا**)، وقال في خاتمتها: (**إنّما المؤمنُونَ إخْوةٌ، فَلاَ يَحلُّ لامْرِئٍ مَالُ أَخيه إلاّ عَنْ طيبِ نفْسٍ منهُ، ألاَ هَلْ بلَّغْتُ!**).

البند الثاني: إلغاء عادات الجاهلية؛ كالعصبية للقبيلة، والظلم، والربا، والثأر.. فقال: (**ألا إنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ أمْرِ الجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ!... دماء الجاهلية موضوعة.. وربا الجاهلية موضوع**).

البند الثالث: الفصل في التقويم السنوي وحساب الشهور، فقد كان أهل الجاهلية يتلاعبون بكلّ ذلك، فيحسبون السنة اثني عشر شهراً وخمسة عشر يوماً، فيكون الحج في رمضان تارة، وفي شوال تارة أخرى، وفي ذي القعدة، وهكذا، إلى أن قال صلى الله عليه وسلّم في خطبته: (إنَّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض و﴿**إنَ عدَّةَ الشهور عند الله اثْنَا عَشَرَ شَهْراً**﴾ منها أربعة حرم؛ ثلاثة متوالية، ورجب مضر، الذي بين جمادى وشعبان).

البند الرابع: الوصية بالنساء خيراً، والتأكيد على حقوق المرأة، وحفظ كرامتها الإنسانية.

البند الخامس: حصر مصادر التشريع التي ينبغي الاستسلام لها، والانقياد إليها في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، فقال: (**تَركْتُ فيكُمْ مَا إنْ أخَذتمْ بِهِ لَمْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ، كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّه**).

5. سياق الخطبة:

تؤكّد المقاربة التداولية على أهمية السياق في تحليل الخطاب، وذلك انطلاقاً من أنّ لكلّ نص رسالةً لا يمكن أن تفهم بعيداً عن ظروف إنتاجها، فالنص مثلاً قد يتضمّن بعض الملفوظات المبهمة من قبيل

(هنا، الآن، أنا، أنتم..) التي لا يمكن تحديد مدلولاتها من دون العودة إلى السياق الاجتماعي والنفسي والثقافي.. يقول محمد الخطابي: «على محلّل الخطاب أن يأخذ بعين الاعتبار السياق الذي يرد فيه جزءٌ من الخطاب، إذ هناك بعض الحدود اللغوية التي تتطلّب معلومات سياقية أثناء التأويل، ومن هذه الحدود المعيّنات مثل: هنا، الآن، أنا، أنت، هذا، ذلك، ومن أجل تأويل هذه العناصر حين ترد في خطاب ما فمن الضروري أن نعرف - على الأقل - من هو المتكلّم؟ ومن هو المستمع؟ وزمان ومكان إنتاج الخطاب»[26]، وعلى هذا يصبح ضرورياً معرفة الظروف التي رافقت خطبة الوداع.

فالخطبة ألقاها النبي - صلى الله عليه وسلّم - في موسم الحج في السنة العاشرة من الهجرة، ولم يعش بعدها سوى ثلاثة شهور، فكانت آخر اجتماع كبير في حياته، وهذا ما يعطي للخطبة أهمية كبرى، أضف إلى ذلك أنّ آيةً نزلت في هذه الحجة تُعلِم المسلمين باكتمال دعوة الإسلام، وتمام رسالته، وتهيئهم نفسياً لانقطاع الوحي، ولمرحلة ما بعد رحيل الرسول عن الحياة الدنيا، قال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا**﴾[27]، فهذا هو الجو العام، والسياق الذي رافق الخطبة.

ولقد تقاطعت هذه العناصر الخمسة (الخطيب، المخاطبون، الخطبة، موضوعها، سياقها)، موفّرة الشروط الضرورية لإنجاح الفعل الكلامي، وتحويل الخطاب إلى سلسلة من الأفعال الإنجازية الهادفة إلى تغير العالم، وصياغته من جديد وفق مبادئ العبودية لله تعالى، والعدالة، والمحبّة، وتكافؤ الفرص، والتراحم..

ثانياً - أفعال الكلام الأشكال والوظيفة:

يميّز سيرل بين نوعين من الأفعال الكلامية، الأفعال التقريرية الوصفية، والأفعال الإنجازية، يريد بالأولى بيان مجموع حقائق، أو

نقل خبرات تعبّر عن الواقع الكائن أو الممكن، أمّا الأفعال الإنجازية فهي التي يقترن فيها المضمون بالأداء، ولقد تعرّضت البلاغة العربية القديمة إلى ما يشبه هذا التقسيم في علم المعاني تحت اسم (**الخبر والإنشاء**)[28].

وعلى ضوء هذا التقسيم سنقوم بمقاربة خطبة الوداع، محاولين استقراء الأفعال الكلامية من باب التقرير والإنجاز.

1. الأفعال التقريرية:

لقد سبق القول أنّ الفعل التقريري سكوني، يرصد حالة موجودة بالفعل، أو موجودة بالقوة، ولا يهدف إلى إنجازٍ ما سوى إطلاع القارئ على واقعة معيّنة، والتقريرُ بهذا المفهوم يكاد ينعدمُ في خطبة الوداع، بل هو منعدمٌ فعلاً لأنّ الخطبة لم تأتِ - في حقيقة الأمر - لتقرير الواقع، ولكن لتغييره، وهو ما لا يتلاءم مع الفعل السكوني، المهادن للرّاهن، إنّها خطبة (ثورية)، تدعو إلى حياة جديدة، بمفاهيم جديدة، ولهذا السبب لا نجد فيها أفعالاً تقريرية بالمفهوم المتعارف عليه، ولكنّنا نجد أفعالاً إنجازية مضمرة في قالب تقريري، ومن أمثلة ذلك قوله صلى الله عليه وسلّم:

أ - إنَّ أَكرمَكُمْ عندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ، وليس لعربيّ فَضْلٌ على عجميّ إلاّ بالتّقْوىَ.

ب - وإنَّ كل ربا موضوع.

ج - إنَّ لِنسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حقاً، ولَكُمْ عَلَيْهِنّ حقّ..

د . إنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم وقد بلغت.

فهذه العبارات الثلاث تقريريةٌ من (ناحية الشكل) فقط، لأنّها تحتمل الصدق والكذب من جهة، وتصف شيئاً في الواقع الخارجي من جهة ثانية ، لكنّنا إذا تدبّرناها بعمق، واستذكرنا أنّ الخطيب -

صلى اللّه عليه وسلّم – في مقام التوجيه والنصيحة، صحّ أن نعتبرها أفعالاً إنجازية مضمرة، لأنّها ترمي إلى تصحيح اختلالات في المجتمع الإنساني، وعندئذ تقرأ – بتقدير المضمر – على النحو التالي:

أ – **[اتّقوا الله] إنَّ أَكرمَكُمْ عندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ، وليس لعربيّ فَضْلٌ على عجميّ إلاّ بالتّقْوىَ**

ب – **و[اجتنبوا الرّبا] إنَّ كل ربا موضوع**

ج – **إن لِنسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حقاً [فلا تنتهكوا حقوقهن]..**

أمّا قوله:

د – **إنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم وقد بلغت.**

فإنّه تحميل مبطّنٌ للمسؤولية، وتكليفٌ لجمهور المؤمنين، بالإجابة عن السؤال العظيم يوم القيامة، وبالتالي يكون الفعل (**يسأل**) عابراً للزمن لأنّه متعلّق بـ(الزمن الغيبي) باعتباره زمن الإنجاز، الذي سيشهد تحقق مساءلة الرب للعبد، عندما تصبح الإجابة حتمية إجبارية.

فالتقريرات التي تضمّنتها الخطبة هي في حقيقة الأمر أفعالٌ إنجازية ترمي إلى التأثير في المخاطبين، وتغيير قناعاتهم وسلوكاتهم، عبر صيغتي الأمر والنهي المضمرتين، أمّا باقي الصيغ التقريرية فهي – على قلّتها – تتعامل مع الحقائق الجديدة، والعقائد الثابتة التي أرستها دعوة الإسلام، فأصبحت جزءًا من حياة المسلم، ومن واقعه الجديد نحو:

– **إنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وإنّ أَبَاكُمْ واحِدٌ، كُلكُّمْ لآدمَ وآدمُ من تُراب.**

2. الأفعال الإنجازية:

خطبة الوداع دستور عملي له صلة مباشرة بحياة الناس، وثقافتهم، وراهنهم، معاشهم ومعادهم، وبالتالي فهي نص (نصف لغوي)؛ لأنّ دلالتها ومعناها لا يكتملان إلاّ إذا تجسّدا واقعاً في حياة المسلمين،

وعلى هذا الأساس فهي خطاب يشرئب إلى الواقع العملي، عبر تراكيب لغوية تتكئ على الأفعال الإنجازية بوصفها البؤرة (Focus) الأساسية للخطاب النبوي.

إنّ التركيز على الفعل وإيلاءه الأهمية على حساب القول ليس وقفاً على الفلسفة التداولية فقط، ولكنّه جزء من التربية الإسلامية الأولى، فقد جاء في بعض الآثار: (**لقد أدركنا الصحابةَ يُعْجِبُهُمْ العَمَلُ ولا يُعْجَبُونَ بالقول**)، وعلى هذا الأساس ليس مستغرباً أن يتبوّأ الفعل الإنجازي موقعًا هاماً في خطبة الوداع، خصوصاً أنّه صادرٌ عن الشخصية الأولى في الإسلام، التي لها كامل **الأهلية**(29) في توجيه المخاطبين وصياغة عقولهم، ومصائرهم، عبر صور مختلفة يمكن حصرها في:

الصورة الأولى: الأمر والنهي:

يهيمن على التراكيب الإنجازية في خطبة الوداع صيغتان أساسيتان وهما: الأمر والنهي، يفرض ذلك المقام العام للخطبة، ومحورية شخصية الرسول بوصفه المرسل الذي تعتبر تعاليمه ملزمة لعموم المسلمين طبقاً لقوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾(30)، ولا تخرج تلك التعاليم عن طابعها الإلزامي إلاّ بقرينة مرجّحة(31)، فالأمر والنهي في الخطاب النبوي يتميّزان بتعالي المرسل، وهو شرطٌ أساسي وضعته البلاغة العربية، فقيل في تعريف الأمر «هو طلب الفعل على وجه **الاستعلاء**»(32)، وقيل في حدّ النهي «هو طلب الكف عن الفعل على وجه **الاستعلاء**»، لأنّ الاستعلاء مقوّمٌ أساسي يحقق للفعل الكلامي فعاليته لدى المخاطبين.

ومن الأوامر الواردة في خطبة الوداع، قولُه صلى الله عليه وسلّم:

1 - **اسْمَعُوا منّي أُبَيّنْ لَكُمْ.**

2 - **فاعقلوا أيها الناس قولي.**

3 - **فلْيُبَلِّغ الشاهدُ الغائبَ.**

4 - **قضى الله أنه لا ربا.**

5 - **فاحذروه على دينكم.**

6 - **استوصوا بالنساء خيرا.**

7 - **أوصيكُم عبادَ الله بتقوى الله، وأحثّكم على طاعته.**

8 - **فَمَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فليؤُدِّها إلى مَنْ ائْتَمَنَهُ عَلَيها.**

9 - **اللّهُم اشْهَدْ (ثلاث مرات).**

وورد في النهي عبارتان:

10 - **إنّ دمَاءَكُمْ وَأمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَليكُمْ حَرَامٌ إلى أنْ تَلْقَوْا رَبَّكُمْ.**

11 - **فلا تَرْجِعُنّ بَعْدِي كُفاراً يَضرِبُ بَعْضُكُمْ رقابَ بَعْض.**

والملاحظة على هذه الصيغ الإنجازية أنّها تنقسم من حيث المخاطبين إلى قسمين:

الأول: مخاطَب أعلى منزلة من المتكلّم - وهو الله عزّ وجل - تكرّر ثلاث مرات في مواضع متفرّقة من الخطبة، بتركيب إنجازي واحد، وهو (**اللهم اشهد**)، يدعو فيها الرسول ربّه ليشهد على شهادة المؤمنين، إذ كان يسألهم (**ألا هل بلّغت؟**) فيردّون بالإيجاب.

الثاني: مخاطَب أدنى منزلة من المتكلّم وهم عموم المسلمين، ممن حضروا زمن التكلّم أولم يحضروه، وذلك في التراكيب الثمانية المتبقية.. إذ كان الرسول يخطب فيهم موجهاً ومربياً ومشرّعاً.

الصورة الثانية: النداء:

النداء صيغة تهدف إلى طلب الإقبال بواسطة حرف ينوب عن الفعل المحذوف (أنادي) أو (أدعو)[33]، وقد جرى توظيفه في الخطبة

أربع مرات بصيغة ندائية واحدة حُذف حرف النداء منها لدلالة السياق عليه وهي (**أَيُّهَا النَّاسُ**).

وليس المقصود - ههنا - طلب الإقبال لأنّ الناس كانوا مقبلين أصلا، ولكنّ المراد هو الإبقاء على قناة التواصل بين الرسول والمؤمنين سالكة، عبر التنبيه المستمر، تحقيقا للوظيفة الانتباهية (Fonction Phatique) كما قرّر ذلك عالمُ اللغة ياكبسون (R. Jakobson) في مخططه الشهير.

الصورة الثالثة: الاستفهام:

يعتبر الاستفهام صيغة طلبية يراد منها طلب العلم بشيءٍ ما عن طريق أدوات معيّنة، وقد وِرد في خطبة الوداع ثلاثَ مراتٍ بصيغة استفهامية واحدة، وهي (ألَا هَلْ بلّغتُ؟). فالرسول - عgيهً الصلاة والسلام - أراد في هذا اللقاء الحاشد الهام، أن يستوثق من المؤمنين، ويستطلع آراءهم في (استفتاء عام)، كي يلقى ربّه راضياً مطمئناً على دعوته التي أرسل لأجل تبليغها، عبر الحوار المباشر الشفاف بلا أي وسائط أو وسائل.

وظيفة الأفعال الإنجازية في خطبة الوداع:

يمكننا الحديث عن وظيفتين أساسيتين هيمنتا على جميع الأفعال الإنجازية في الخطبة، وهما: الوظيفة الدينية، والوظيفة الانتباهية.

أولا: الوظيفة الدينية:

من الطبيعي أنّ تهيمن الوظيفة الدينية على الأفعال الإنجازية للخطبة النبوية، بسبب طبيعة الأطراف الأساسية للخطبة، التي تنهل كلّها من مشكاة الوحي، بالإضافة إلى البعد الوظيفي في شخصية الرسول، وهو هداية الناس، ونقلهم من ظلمات الشرك إلى نور الإيمان، يتضح ذلك من خلال وظيفية الصيغ الإنجازية التي أومأنا إليها قبل قليل، وهي صيغ ترمي كلّها إلى تحقيق إنجاز عملي ينعكس واقعاً في

حياة المؤمنين، على المستوى الإيماني، أو التشريعي، أو الاجتماعي.. مثلما نلاحظ في الصيغ التالية:

1 - **قضى الله أنه لا ربا.**

2 - **فاحذروه [الشيطان] على دينكم.**

3 - **استوصوا بالنساء خيرا.**

4 - **أوصيكُم عبادَ الله بتقوى الله، وأحثّكم على طاعته.**

5 - **فَمَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فليؤدِّها إلى مَنْ ائْتَمَنَهُ عَلَيها.**

6 - **إنّ دمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عليكُمْ حَرَامٌ إلى أنْ تَلْقَوْا رَبَّكُمْ.**

7 - **فلا تَرْجِعُنّ بَعْدي كُفاراً يَضرِبُ بَعْضُكُمْ رقابَ بَعْض.**

وهي صيغ تتمحور حول أربع مسائل شديدة الأهمية في حياة المسلمين:

الأولى: التمسك بالدين (2-4).

الثانية: تحريم الربا (1).

الثالثة: إعطاء المرأة حقوقها (3).

الرابعة: أداء الأمانات إلى أهلها (5).

الخامسة: حرمة الدماء (6-7).

ثانياً: الوظيفة الانتباهية (Phatique).

ونعني بها تلك الصيغ التي تحمل دعوة إلى المتلقي ليبقى مرتبطاً بقناة الاتصال (الخطبة)، «وتهدف أساسًا إلى الحفاظ على استمرارية التواصل ومراقبة مدى فعاليته ونجاعته، كما تولي عناية خاصة إلى تسلسل النص وترابطه حتى يتمكّن المتلقي من متابعته»، تجسّد ذلك في التراكيب التالية:

- اسْمَعُوا منّي أُبيّنْ لَكُمْ.

- فاعقلوا .. قولي.

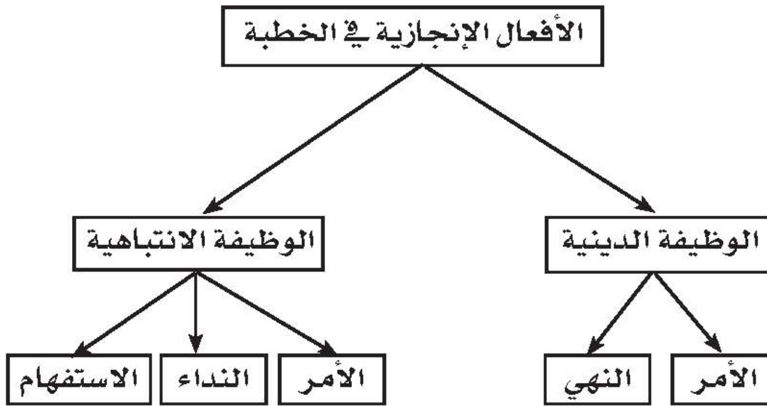
- أيّها الناس.

- ألا هل بلّغت؟

فالتراكيب خالية من أي محمول ديني، ولكنّها دعوة إلى المتلقي ليبقى على تواصل دائم مع المرسل، إشعاراً بأهمية الرسالة، وخطورة ما تدلّ عليه.

ويمكننا عرض الجانب الوظيفي للأفعال الكلامية لخطبة الوداع ضمن هذه الخطاطة:

البنية الحجاجية في خطبة الوداع:



يعتبر إقناعُ المستمعين والتأثيرُ في أفكارهم وسلوكاتهم ووجدانهم الهدفَ الأول للخطابة، ولهذا السبب يمثّل الحجاج (Argumentation) البنية المفصلية في فن الخطاب ومواجهة الجمهور، إذ يعمد الخطباء على الدوام إلى توظيف مختلف الأشكال الحجاجية في سبيل تحقيق هذا الهدف، عبر السعي نحو «تغييرِ اعتقاد يُفترضُ وجوده لدى المتلقي، باعتقادٍ بآخرَ يَعتقدُ المرسلُ أنّه الأصحُّ»[34]، ولهذا اعتبرت البنية الحجاجيةُ مكوّناً أساسياً من مكوّنات الدرس التداولي، و«تشدّد التيارات التداولية على أنّ سلوك الأفراد إزاء الخطاب مرهون بحجة صاحبه – أي المتلفّظ به – وكذا على المشروعية المرتبطة بالمنزلة المعترف بها له».

وخطبة الوداع تأتي ضمن هذا السياق، فمشروعية الخطيب - الرسول صلى الله عليه وسلّم - لا غبار عليها، كما أنّ الخطبة تنشد عبر منظومة من الحجج والبراهين الدامغة التأثيرَ في المخاطبين وتغيير قناعاتهم ومعتقداتهم عبر استراتيجية تقوية تقوم على الطرق الحجاجية التالية:

أولاً: توظيف الشاهد القرآني:

يعتبر القرآن الكريم كتاباً مركزيًّا في حياة المسلمين، فهو كلام الله ووحيه، لذلك يمثّل الاحتجاج به إضافة مهمّة لأي خطاب بشري، وقد تضمّنت خطبة الوداع عدداً من الاقتاباسات من القرآن دعمًا للحجة، وتقوية للتوجيهات التي تضمّنتها، والآيات المقتبسة هي:

﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّه﴾[35].

﴿إِنَ عِدَّةَ الشهور عند الله اثْنَا عَشَرَ شَهْراً﴾[36].

﴿إِنَّما الْمُؤمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[37].

ثانياً: الحديث النبوي حجة في ذاته:

إنّ حديث الرسول نفسَه حجّة، وهو دليل شرعي في ثقافة المسلمين، يتقبلونه بالتسليم والإذعان إذا توفّرت شروط صحته، وبالتالي فالخطبة كلّها حجة شرعية على المسلمين، لا يملكون حق ردّها أو رفضها، أو انتقاء بعض تعاليمها عن بعض، إنّها دستور عملي واجب النفاذ.

ثالثاً: التأكيدات الأداتية:

أكثر المؤكدات الأداتية استخداماً في الخطبة هي (إنّ) و(أنّ)، فقد تكرّرا معًا 19 مرة، وهو عدد كبير مقارنة بحجم النص، بالإضافة إلى (قد) التي تكرّرت ست مرات، كما ورد التوكيد بـ(النون الثقيلة)

مرة واحدة في قوله (**فلا تَرْجِعُنّ بَعْدي كُفاراً**) ما يدلّ على أهمية الموضوعات التي عالجتها الخطبة، وضرورة تطبيق تعاليمها على الفور، ما يحوّل الخطبة من نشاط لغوي إلى فعل واقعي، وهذه إحدى مرتكزات الفكر التداولي المعاصر، الذي يصرّ على أنّ فاعلية اللغة لا تتوقف على فهم المعنى ولكنها تتجلى في إنجازية الفعل من قبل المخاطبين(38).

رابعاً: التأكيدات الأسلوبية:

في الخطبة العديد من المؤكّدات الأسلوبية التي تضيف مزيداً من القوة الحجاجية عبر الأساليب التالية:

1 - **أسلوب القصر**: ممثلا في:

1.1 - النفي والاستثناء: في ثلاثة مواضع وهي (**لاَ يَحلُّ لامْرئ مَالُ أَخيه إلاّ عَنْ طيبِ نفْسٍ منهُ**)، و(**ليس لعربيّ فَضْلٌ على عجميّ إلاّ بالتّقْوىَ**)، و(**وإن مآثرِ الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية**).

1.2 - القصر بإنّما؛ قال في سياق الحديث عن النساء: (**إنما أخذتموهن بأمانة الله**).

1.3 - المفعول المطلق، قال عن النساء اللواتي يخللن بعقد الزوجية (**وتضربوهن ضرباً غير مبرح**).

1.4 - التقديم والتأخير: وقد ورد في غير موضع من مواضع الخطبة تقديمًا للأهم على حساب المهم ليكون أوقع في النفس، وأبلغ في الفؤاد، من ذلك قولُه عن النساء: (**إنهن عندكم عَوَانٌ**) أي أسيرات، ففرّق بين المسند والمسند إليه بملفوظ (العندية)، إشارة إلى موقعية المرأة ومنزلتها، فهي تحت مسؤولية الرجل، ومن مقتضيات قوامته التي تستدعي تحمّل الإحسان إليها، ونحو قوله: (**فاعقلوا أيها الناس قولي**)، فقدّم الملفوظ (اعقلوا) على صيغة المنادى الذي يستحقّ الصدارة، دليلاً

على أهمية حفظ الرسائل التي تضمّنتها الخطبة، وضرورة استيعابها.

2 - **أسلوب المقابلة:** وذلك في موضع واحد، في قوله: ﴿**لا تَظلمون ولا تُظلَمون**﴾، تأكيداً منه صلى الله عليه وسلّم على رفض الظلم مهما كان مصدره.

الخاتمـــة:

وفي الختام نخلص إلى أنّ النظرية التداولية تمثّل إضافة نوعية إلى حقل الدراسات اللغوية، من خلال رؤيتها الموضوعية الشاملة للنشاط اللغوي، وهي رؤية تركّز على الوضع الاستعمالي للغة، عبر تفعيلها ونقلها من الطبيعة اللغوية البحتة، إلى الواقع العملي في الحياة، وقد تجسّد ذلك في الخطاب النبوي بعامة، وفي خطبة الوداع بوجه خاص.

وبسبب البعد الوظيفي للخطبة فإنّها اتّكأت على العديد من الملفوظات ذات الطابع الإنجازي، عبر مجموعة من الأفعال الكلامية التي أسهمت في تحويل الخطبة إلى حالة ثورية تنشد تغيير واقع الناس المعيش، يدعم ذلك كلّه بنية حجاجية قوية تستند على روح القرآن، وعلى جملة من المؤكّدات الأسلوبية والأداتية القادرة على إقناع السامعين، وتغيير طبيعتهم المعتقداتية والسلوكية.

الهوامـش

(1) نواري سعودي أبو زيد: في **تداولية الخطاب الأدبي**، ص 18.

(2) د. مسعود صحراوي: **التداولية عند العلماء العرب**، ص 23.

(3) د. عبدالكريم بكري: **فصول في اللغة والأدب**، ص 8.

(4) نواري سعودي أبو زيد: في **تداولية الخطاب الأدبي**، ص 19.

(5) دومينيك مانقونو: **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة د. محمد يحياتن ص93.

(6) د. أحمد حسّاني: **مباحث في اللسانيات**، ص 14.

(7) نواري سعودي أبو زيد: في **تداولية الخطاب الأدبي**، ص 21.

(8) د. أحمد مختار عمر: **علم الدلالة**، ص 11.

(9) دومينيك مانقونو: **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة د. محمد يحياتن، ص92.

(10) د. صلاح فضل: **بلاغة الخطاب وعلم النص**، ص 25.

(11) محمد الأخضر الصبيحي: **مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه**، ص 46.

(12) د. مسعود صحراوي: **التداولية عند العلماء العرب**، ص 16.

(13) نواري سعودي أبو زيد: في **تداولية الخطاب الأدبي**، ص 26.

(14) محمد الأخضر الصبيحي: **مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه**، ص 49.

(15) دومينيك: مانقونو: **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة محمد يحياتن، ص 7.

(16) صلاح الدين حسنين: **الدلالة والنحو**، ص 212.

(17) د. مسعود صحراوي: **التداولية عند العلماء العرب**، ص 44.

(18) د. محمد مفتاح: **تحليل الخطاب الشعري**، ص 166.

(19) **المرجع السابق**، ص 142.

(20) دومينيك مانقونو: **المصطلحات المفاتيح في تحليل الخطاب**، ص 35.

(21) مقولة للشاعر والناقد الفرنسي بول فاليري (P. Valéry) تبنتها المدرسة البنيوية فيما بعد، انظر د.عبد المالك مرتاض: في **نظرية النقد**، ص 1214.

(22) سورة الحشر، الآية 7.

(23) البوطي: **فقه السيرة**، ص 365.

(24) محمد الأخضر الصبيحي: **مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه**، ص 55.

(25) البوطي: **فقه السيرة**، ص 366 وما بعدها.

(26) محمد خطابي: **لسانيات النص**، ص 26، بواسطة محمد الصبيحي: **مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه**، ص 99.

(27) سورة المائدة، الآية 3.

(28) د. مسعود صحراوي: **التداولية عند العلماء العرب**، ص 82.

(29) د. صلاح الدين حسنين: **الدلالة والنحو**، ص 309.

(30) يقصد بالأهلية تعالي المتكلّم على المخاطب اجتماعياً أو ثقافياً أو سياسياً بما يمنح كلامه القبول الاجتماعي اللازم، فالضابط له كامل الأهلية ليأتمر الجندي بأمره، لكن العكس ليس صحيحاً. انظر د. محمد مفتاح: **تحليل الخطاب الشعري**، ص 141.

(31) سورة الحشر، الآية 7.

(32) من المعلوم في علم أصول الفقه أنّ أوامر الرسول تفيد (الوجوب)، ونواهيه تفيد (الحِرمة)، إلاّ بوجود قرينة تصرف الوجوب إلى (الاستحباب) أو (الإباحة)، وتصرف الحرمة إلى (الكراهة).

(33) القزويني: **تلخيص المفتاح**، ص 104.

(34) المصدر السابق، ص 106.

(35) **الاستعلاء** مقوّم أساسي ولكنّه ليس الوحيد، فقد يتساوى المتكلّم والمخاطب في المنزلة، فيكون (التماساً)، أو يكون المتكلّم دون المخاطب، فيسمّى (دعاءً) أو (سؤالاً)..

(36) القزويني: **تلخيص المفتاح**، ص 106.

(37) محمد الصبيحي: **مدخل إلى علم النص**، ص 107.

(38) محمد الصبيحي: **مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه**، ص 108.

العلامة الزمنية في قصص سورة الكهف بين الإيحاء الديني والتوجيه الجمالي

نور الدين دحماني(*)

ثَمَّ عناصر سردية بنائية تنتظم هيكل القصص ضمن الخطاب القرآني، وتهب حوادثه جمالية وحركية وديناميـة، لعلّ من أبرزها عنصر الزمن الذي يعدّ مقوّماً حيوياً وعلامة دالّة شأنه في ذلك شأن مقوّمات المكان والفواعل والحوار والحبكة والصراع. وإذا كانت غايات القرآن الكريم لا تنصرف إلى طبيعة التحديدات الزمنية في حدّ ذاتها، وإنما إلى المغزى الديني الذي تضطلع به، فإلى أيّ مدى تتحقق الأبعاد الجمالية للتوظيف الزمني؟ ذلك ما سنسعى لمناقشته عبر هذا التوصيف التحليلي للمشاهد السردية الواردة في سورة الكهف على ضوء المنهج التكاملي الإعجازي.

مفهوم الزمن:

الزمن في أصل اللغة اسم يطلق على قليل الوقت وكثيره، والزمن والزمان: العصر، وأزمن الشيء: طال عليه الزمان[1]. والزمن – وفق تحديد «أندري لالاند» في معجمه الفلسفي – «مُتَصَوَّر على أنه ضرب

(*) جامعة الإمام ابن باديس - مستغانم - الجزائر.

من الخيط المتحرّك الذي يجرّ الأحداث على مرأى من مُلاحِظٍ هو أبداً في مواجهة الحاضر»[2]، وهو كما عرّفه «عبدالصمد زايد» «هذه المادة المعنوية المجرّدة التي يتشكّل منها إطار كل حياة، وحيّز كل حركة، والحقّ أنها ليست مجرّد إطار، بل إنها بعض لا يتجزّأ من كل الموجودات، وكل وجوه حركيتها ومظاهر سلوكها»[3]. ويرى «عبدالملك مرتاض» أنّ الزمن مظهر نفسي لا مادي، ومجرد غير محسوس، يتجسد إدراكه والوعي به من خلال ما يتسلط بتأثيره الخفي غير الظاهر، لا من خلال مظهره في حد ذاته، فهو وعي خفي، لكنه متسلّط ومتمظهر في الأشياء المجسّدة[4].

وقد يكون لخاصيته المعنوية التي تتأبّى على الإدراك الحسّي المادي أثر بارز في قصور جميع التصورات الفلسفية - التي يبدو أن هذه التحديدات مستقاة منها - عن صياغة تعريف شامل ودقيق يستوي في جوانب هذا المفهوم الكوني الذي تعدّ ميزته الجوهرية التحول والانتقالية. لذلك ألفينا «عبدالصمد زايد» في مناسبة أخرى يفصح عن هذه المرجعية التي كانت منطلقا لتصوره، إذ يقول: «الزمن مفهوم فلسفي قبل كل شيء، بل إنّه لمن أدق المفاهيم الفلسفية، وأكثرها إشكالاً، وأدعاها إلى الاحتياط والاحتراز (...)، وإن كان الزمن مفهوماً أدبياً أو مادة أدبية خالصة، لاكتفينا بالنظر إليه في حدود النصوص الأدبية»[5]. والزمن لأجل صبغته التجريدية التي يتسم بها «ظلّ مقرونا بالميتافيزيقيا، مثل القدم، والحدوث، ومآل الوجود، والصيرورة، والأزلية، وهي قضايا تتمحور في الحقيقة حول هوية الزمن، تلك الفاعلية الأساسية التي لا يخرج عن سلطانها موجود»[6].

ولعلّ الزمن يمكن أن يكون - بسبب من غموض تلك الرؤية - من المفاهيم الحيوية التي وقف الذهن البشري بشتى اهتماماته حائراً دون الاتفاق على تعريفها، الأمر الذي قد يفسح المجال لاجتهاد المفكرين

والدارسين لأجل ذلك المبتغى، وربما يكون هذا الوضع قد حمل «بسكال» على الذهاب بأنه «من المستحيل، ومن غير المجدي أيضا تحديد مفهوم الزمن»(7).

ومهما يكن من أمر اعتياص إدراك حقيقته – فلسفياً – فإن الأمر المؤكّد هو أن مظاهره لجلية في جميع مناحي الحياة، منذ أن وُجِدت، وليس له في هذه التجليات مجرّد حضور، بل إنه لفاعل فعله الخفي الظاهر المباشر حيثما وجد، بل لعلّنا نذهب إلى أن له نصيب مهم في توجيه شؤون الإنسان عبر مسيرته الوجودية.

ودلالة الزمن تتمدّد لتشمل آفاقاً شتى من طبيعة الحضور البشري. وحسبه أنَّه أفضى بفكرة التاريخ التي أخذت في التبلور على أساس منه، كما استدعى حضور الأسطورة على هامشه وفي ظلاله، وهكذا صار بالإمكان الحديث عن مستويات زمنية عدّة منها: الزمن الطبيعي (المادي)، الزمن الغيبي، الزمن النفسي، الزمن الاجتماعي، الزمن الخيالي المحيل إلى عوالم الخرافة والأسطورة، الزمن الكوني، وهي مستويات تم تثميرها فنّيا في الأدب(8). ولم يرد ذِكر الزمن في القرآن، ولكن هناك لفظ يشير إليه، ويحيل على معناه، وهو (الدهر) الذي ورد مرتين(9).

ولقد جعل «مارسيل بروست» شغله الشاغل محاولة إيجاد الطريقة التي تمكّنه من استعادة الزمن الضائع المُجَسَّد في الزمن الماضي بوصفه حاوياً لرصيد خبرات الإنسان وتجاربه، وقد انطلق من مصدر الأدب، وتحديداً من عالم الرواية كي يتناول إشكالية الزمن، خلافاً لمن سبقوه حينما اكتفوا بصدورهم في فهم الزمن عن تصوّرات فلسفية ورياضية وفيزيائية، وهكذا أخذ التوظيف الجمالي للزمن في التبلور من خلال الالتفات إلى الماضي ونقل أحداثه بحذافيرها ومعايشتها في

اللحظة الآنية، عوضاً عن الرجوع إليها في رتابتها والخنوع لها هناك في تخوم اللاوجود[10]، ونشعر جرّاء ذلك التداخل القائم بين زمني الماضي والحاضر «باسترداد السعادة المفقودة» – حسبما يرى بروست – أو لحظة المتعة والأداء الفني.

وعلى صعيد الكتابة الروائية العربية – وبخاصّة التقليدية منها – نلاحظ بجلاء تامّ تكثيف النظرة الماضوية لدى المؤلّفين، حيث كان هناك هاجس يجذبهم إلى اللحظة المنقضية من عمقنا الحضاري، وقد انعكس ذلك على ممارستهم الإبداعية القصصية، وألفينا الدارس «بشير بويجرة» يحيل إلى هذا الأمر من خلال قوله: «ومن خصوصيات التوظيف الزمني داخل النصّ الروائي العربي الاتكاء على الزمن الماضي اتكاء يكاد يكون كلّيا»، ويعلّل تلك الظاهرة بأنها «لم تكن بدافع فنّي محض أو اختياراً فطرياً، مما قد يحطّ من شأن الرؤية، بل كان بدافع قسري اضطهادي نتيجة للوضع المستجدّ على الساحة العربية»[11]، فعوض أن يصبح زمن الماضي لحظة انتقالية تنيخ فيها الذات من عناء التحوّلات الحاسمة التي يفرضها الواقع قصد مدّ جسر بين التراث والمعاصرة وفق تصوّر حداثي أمثل، يعين على تهيئة الفرصة لتجديد القوّة استعداداً للحظة الزمنية اللاحقة، أضحت العودة إلى الماضي ملاذا للتراجع والتقهقر[12].

والزمن الأدبي كما يتمثله «عبدالملك مرتاض» «هو غير الزمن الفلسفي أو النحوي أو الرياضياتي، فهو زمن متسلّط، شفّاف، متولّج في أشدّ الأشياء صلابة، ومتحكّم في أبعد الأمور اعتياصاً»[13]. ويرى في سياق آخر أنَّ دلالات الزمن في مألوف العادة تشير إلى ثلاثة مفاهيم:

1 – **التزامن**: ويعني حدوث الشيء دفعة واحدة، موازاة مع غيره، على تباعد أو تقارب في الحيّز.

2 - **التعاقب**: ويعني أن هذا الزمن يمر على عجلة، فلا ينتظر ولا يتوقف ولا يرجأ، وغالباً ما تكون حركة التعاقب متشابهة الحدوث.

3 - **المدة**: وتعني الحال التي تمتد من لحظة إلى أخرى معينة، من أجل إنجاز عمل ما، فكأن المدة على هذا النحو تشمل التزامن والتعاقب معاً.

الزمن في نص الوحي:

وخلوّ الخطاب القرآني من ذكر لفظ (الزمان) لا يعني بالضرورة أنّه جاء خلواً من الإحالات الزمنية، بل على العكس من ذلك، فقد تأصّل البعد الزمني فيه تأصّلاً عميقاً، وصار كالظل الملازم له، إذ نرى كيف تعامل هذا الخطاب مع الزمن بشتى امتداداته الثلاثة الكبرى التي تنصرف إلى الماضي و الحاضر والمستقبل.

فالماضي يتصل بفكرة الخلق ونشأة الكون، وبماضي البشرية السحيق، الذي سجل لنا اضطرابها في إطار الصراع القائم بين الخير والشر، ومن ثم سعي هذا الامتداد الزمني القرآني إلى استمداد العبر والمواعظ من تلك المكامن الغابرة، بغية تقويم سلوك الإنسان وترشيد استعداده الفطري على ضوئها. ويكاد يستغرق هذا الامتداد غالب الخطاب القرآني.

على حين أنَّ الحاضر هو الامتداد الزمني الذي يعانق الإنسان بإدراك ووعي، وهو مجال تكليفه، وحيّز تحرّكه الاختياري والإرادي. ولعلّه مع ذلك يكون أشد هذه الامتدادات ضيقا وانحصاراً، لكونه متفلّتا، فهو على هذا النحو مجرد محطة انتقالية بين مرحلة الماضي والمستقبل.

أمَّا المستقبل فهو الغاية التي يحيل عليها القرآن، لكونه يرتبط بمصائر الخلق والعباد ومآل عاقبتهم. ولا يمكننا أن نضيف بشأنه إلا

أنه الامتداد المتعالي على الإدراك البشري، بحكم ذلك الغموض الغيبي المقصود الذي يكتنفه، وإن كان القرآن يؤثر الكشف عن بعض ملامحه للإنسان بالقدر الذي تقتضيه الغاية الاعتبارية.

وينبغي لَنَا أن نُميّز في إطار تصوّرنا للزمن القرآني بين الزمن التاريخي الذي يتناول فترة معيّنة، وبين الزمن السردي المرتبط بحدث الجملة القرآنية ضمن سياقها الدلالي، وكلاهما داخليان يتفاعل من خلالهما النصّ القرآني مع أزمنة خارجية، نحو زمن الوحي، وزمن القارئ وغيرهما...[15].

وتكتسي زمنية الخطاب القرآني بعداً قداسياً محضاً، من حيث تعانقها مع المقررات الإفضائية الدينية، فالأركان التي قام عليها الدين الإسلامي، بموجب ما أفضت إليه المرجعية القرآنية - وباستثناء ركن الشهادتين الذي نلفيه متحرراً من قيود الزمن - يشترط في استيفاء ممارستها مراعاة مؤشرات زمنية محددة، ففريضة كفريضة الصلاة، لا تستقيم مشروعيتها إلا بدخول وقت معين: **﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾**، والزكاة لا تخص إلا ما أتى عليه حول من الزمن مما بلغ النصاب، والصوم لا يتوجَّب إلا بدخول شهر رمضان **﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾** على حين رأينا كيف كان **﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾** في القرآن تقريراً لشرعة إبراهيم. فقد كان وعي القرآن عميقا بالزمن بوصفه قطباً يهتدي به الإنسان في الحياة، لرسم معالم مصيره الأبدي في الآخرة[16].

الزمن في السرد الإعجازي:

ولنتولّج الآن إلى عنصر الزمن في القصص القرآني، وتحديداً إلى سرديات سورة الكهف، ترى كيف تحدّدت طبيعته وما هي مواصفاته وسماته؟ وإلى أي مدى تنوّعت امتداداته؟ وهل هناك مجالات التداخل

فيما بينها؟ وما هي مستوياته وأشكاله التي تمظهر فيها؟ وهل كان توظيفه على السمت نفسه والشاكلة نفسها التي اطّرد عليها في الإبداع القصصي الروائي الفني ذي التأليف البشري؟

إنَّ من المسلّم به أنَّ الزمن أحد المشَكّلات السردية لأي خطاب قصصي يقوم على الحكي، لا تُستثنَى من ذلك منظومات السرد القرآني، التي لا يمكن لها الاستغناء عن هذا المقوِّم، مثله مثل المكان والشخصية والحدث والحوار وغيرها، بل على العكس من ذلك نرى بأن القصص القرآني قد تعامل مع هذا العنصر الحيوي بإدراك ووعي تامين نحو ما قرره «أحمد أبو جندي» الذي لاحظ بأن «المتّسع الزمني الذي لا يحمل بين دقائقه وثوانيه أو أيامه ولياليه، حدثاً فنياً ذا بال، أو موقفاً إيحائياً يعني القارئ، أو صفة شخصية من شخصياتها تتّصل بالغاية العامة من القصّة يطرد من التدفّق الروائي، أو يهمل أو يغفل إغفالاً فنيَّاً»(17). ففي غمرة إصراره على ضرورة مراعاة الزمن في حسبانه أهمية الحدث وفنيته، وإيحائيته بالنسبة إلى الملتقّي، واشتراط خدمة مواصفات الشخصيات لأغراض القصص القرآني ومقاصده، نجده يقع في خلط ولبس يوهم بأنّه بصدد الحديث عن زمنية الرواية. وهذا عندما يتحدث عن (التدفُّق الروائي).

لا يمكننا الحديث عن زمن الكتابة في خطاب القصص القرآني، فذلك ضرب من الاعتساف لا طائل من ورائه، لأنَّ هذا الخطاب لا يتشكل كتابياً على قرطاس، مثلما هي حال الكتابة الروائية أو القصصية. فالسرد الكتابي يستلهم مواده من التخييل غالبا؛ فتأتي أحداثه وفضاءاته المكانية والزمانية، وشخصياته من ورق، مهما تشبّث بالواقع، أمَّا السرد الإعجازي فقام أوّل ما قام – من الوجهة الفيزيقية – على شفوية الوحي التي تقصّ ما جرى من وقائع، انطلاقاً مما كانت عليه في أصل الواقع، فلا نصيب فيه للأخيلة والأحداث المصطنعة.

ولكن يمكن أن نستعيض عن زمن الكتابة في السرد الإعجازي بزمن السرد، إذا أشار إلى زمن نزولها وإطلاع النبي صلى الله عليه وسلم عليها وحياً، على حين يمكن تسويغ زمن الحكاية (زمن الحكي) إذا كان يشير إلى زمان القصص وتاريخها، وزمن القراءة إذا كان يدلّ على الزمن الذي يصاحب الملتقي وهو يطلع على هذا القصص، وهو لتميّزه بالتجدّد بتجدّد الأحوال والأشخاص،كان ذا صفة تعدُّدية.

1 - الزمن في نبأ أصحاب الكهف:

لنتأمّل أولى هذه النماذج القصصية الموضوعة تحت مجهر الدراسة، ونطرح التساؤلات الافتراضية الآتية: في أي عصر وُجِد أولئك الفتية الذين آووا إلى الكهف ؟ ومتى اعتزلوا قومهم فراراً بدينهم إلى ذلك المكان ؟ ومتى كان بعثهم ؟ وهل كان إيواؤهم إلى ذلك المكان، واستيقاظهم، بالليل أم بالنهار ؟.

إن السياق لا يوافينا بأي إجابة شافية عن كل ذلك، واكتفى فقط بإحصاء مدة لبثهم داخل الكهف منذ أن آووا إليه إلى أن عثر الناس عليهم، وهي: ﴿**ثَلاثَمَائَةَ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا**﴾. فهذا التحديد للمدة لم يكن حكاية عن اليهود، كما روت التفاسير عن «قتادة»[18]، بل إعلام على وجه اليقين[19] منه تعالى؛ إذ إنَّه بيان وتفصيل لما أجمل ابتداء ﴿ **فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا**﴾، ثم إن التذييل الذي ورد بعده، «كأنّه قيل: قل الله أعلم بما لبثوا، وقد أعلم فهو الحقّ الصحيح الذي لا يحوم حوله شكّ قطّ»[20]، كان لغاية إعجازية تبكيتية تمكّن الرسول صلى الله عليه وسلم من إقامة الحجّة على خصومه.

وقد رأينا هنا كيف أنَّ «محمد أحمد خلف الله» يرجح ما أورده قتادة - وإن كان لم يشر إليه - إلى أنَّ القرآن لم ينصّ على المدّة المذكورة من مقول السائلين، معتمداً على ما نقله من آراء بعض أهل

التأويل المعزِّزة لهذا المزعم، وعلى موقف «عبدالوهاب النجار» في ردّه على أقوال المستشرقين لما تطرقوا إلى مادة (أصحاب الكهف) في دائرة المعارف الإسلامية[21].

والحق أنَّ «خلف الله» حريص على إثبات هذا الوجه من التأويل تدعيما لتصوره من أن القرآن يصور في بعض قصصه اعتقاد المعاصرين والمخاطبين، وهي فكرة أفرط في الانتصار لها، وإن كان ذلك على حساب قداسة الوحي.

ولا نستطيع التسليم بهذا الموقف، وإن كان يبدو من بعض وجوهه سائغا، وذلك أن الله كان حريصاً على نقل هذه الأخبار بأمانة وصدق، فلا ينبغي أن يلتبس بها الافتراض والظن ومجرد التقدير الذي لا يعدو أن يكون رجما بالغيب، وهو الذي قرر بأنَّه كتاب ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾[22]. ثم إنَّ السياق الإعجازي كان قد قرر بدءاً بأن بعثهم من مرقدهم كان لغاية التأكيد للقوم المتنازعين في إحصاء مدة لبثهم **﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾**. فكيف يضرب عن تعيينها، فيمضي ذكر النبأ دون إطلاعهم وإطلاعنا معهم بها على وجهها الحقيقي ؟!!

ما عدا هذه الحقيقة الزمنية التي حرص القرآن على تعيينها في ختام سرد أحداث هذا النبأ القصصي، لا نجد أي إحالة أخرى تؤسس للزمنية التاريخية للأحداث، مثلما هي عليه حال عامة القصص القرآني، حيث نلاحظ أنَّ مقام القصّ الإلهي لا يولي أي عناية بتفصيلات الزمن - على غرار المقومات السردية الأخرى - التي لا تعين على تأدية غرض اعتباري أو تذكيري أو إرشادي.

إننا لا نعتقد بأنَّ الزمن يرد في قصص القرآن، وكأنه المقصود لذاته، كما يتصور «محمد طول»[23]، ولو سلّمنا بذلك لكان حرياً بمقام

القصّ الإلهي أنْ يحدّد زمنية كلّ حادثة يَهُمُّ بذكر تفصيلاتها. بل إنَّ موضع العبرة الذي يتحقّق من الذكر هو الأمر المرام دائماً، لهذا نتّفق معه فقط حينما يشير إلى أنَّه كان مناط الإعجاز الخبري. هذا ويجب أن نشير إلى أنَّ الذات الإلهية المضطلعة بفاعلية السرد تتعمّد تعيين الزمنية فقط في الحالات التي يتحدّث فيها عن الأخبار المعلومة لدى الكتابيين، ولاسيما اليهود منهم، وذلك كي تكتمل الغاية الإعجازية. ومن ذلك ما نراه أيضاً في سياق حديثه تعالى عن الذي: **﴿مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ الله بَعْدَ مَوَاتِهَا فَأَمَاتَهُ الله مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾**(24).

على أنه يمكن رصد خمس إحالات زمنية أخرى سبقت التعيين الزمني، من ذلك قوله تعالى: **﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾**، و**﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾**، وما جاء في موقف استيقاظهم وتساؤلهم: **﴿لَبِثْنَا يوما أَوْ بعضَ يَوْمٍ﴾**، **﴿رَبُّكُم أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾**، لم تتحدد عندها المدة، بل أرجئت إلى ما بعد سرد أطوار الخبر، وتحديداً، في نهاية التعقيب الهامشي عليه، وهذا لاستحداث أكبر قدر ممكن من التأثير والإيحاء اليقيني لدى نفوس المتلقين المنخرطين في جو الخبر، وكأنَّ السياق يروم من وراء تلك الإحالات الغامضة استثارتهم، وإحداث نوع من الترقب عما ستسفر عنه مفاجآت الغيب التي ستفضي حتماً - وقد أفضت - بالمدة المعلومة التي لبثها الفنية بالكهف.

وهناك وجه آخر يتعلّق بهذه المدّة الزمنية المستوفاة بالكهف، وهو أنَّ ذكر السنين إنَّما يأتي في مقام الدلالة على خرق الله للسنن الكونية، وعدم احتفاله بطبيعة الزمن، مهما طالت مدّته، فاعتباره لا يساوي شيئاً بالقياس إلى القدرة الإلهية، بحيث تدعه يمرّ بانسياب، حتى

تستكمل وجه الحكمة فيه على الوجه الذي أرادت. ولا يخفى ما في ذلك من تحدٍّ إعجازي صارخ[25].

إنَّنا لو دقّقنا نظرنا في الصيغة الزمنية للأفعال التي اعتمدها السياق الإعجازي في آيات هذا النبإ القصصي، لوجدناها تتراوح من جهة بين حالة الماضي في المرحلة السردية الإجمالية، وبداية المرحلة السردية التفصيلية: (آوى - فقالوا - فضربنا - بعثناهم - لبثوا - آمنوا - زدناهم - ربطنا - قاموا – فقالوا) وذلك أمر طبيعي يتناسب وطبيعة الأحداث المستحضرة من امتداد الزمن الغابر، فالأفعال هذه مشحونة بإيحاءات ماضوية تحيل على زمنية حديثة منقضية، لا سبيل لنا بإدراكها إلا من باب الاسترجاع القرآني.

وتتراوح من جهة أخرى بين حالة المضارع في معرض وصف حال الفتية وهم في سبات عميق، إذ يحيلنا السياق إلى مشهد قرآني مفعم بالإيحاء والتشخيص والتصوير مما يجعل القارئ والمستمع يشاهدان الموضع ويلتقيان بالفتية ويطالعان أحوالهم.

إنَّ الأفعال المضارعة (ترى - تزّاور - تقرضهم - وتحسبهم - ونقَلّبهم)، المتخيَّرة لسرد وقائع ذلك المشهد، معبّرة عن الاستقرار، ودالّة على الحضور. فهي أفعال مفتوحة على الزمن، توحي بالتكرار والديمومة والاستمرارية هذا من خصائص الأسماء لا الفعل المضارع. أمَّا الأفعال فهي تدل على التجدد والحدوث، وكأنها حال لاتزال تلازمهم ونحن نطالع خبرهم، وتجعلنا هذه الأفعال حاضرين في الماضي، أو تجعل الماضي حاضراً معنا، يضاف إلى ذلك وضع اسم الفاعل (باسط ذراعيه) وصيغته التي تدلّ على ما كان يسميه النحاة قديما بـ: (الفعل الدائم) ففيه إيحاء مساير لإيقاع الأحداث من حيث التباطؤ، الدال على حالة السكون والاستقرار الطويل التي تنساب فيها حركية الزمن الطبيعي[26].

وتستردّ بعد ذلك حالة الماضي موقعها في سرد الأحداث مباشرة مع المشهد الفجائي التالي المصور لحال بعثهم من مرقدهم، كما يبعث الميت إلى الحياة، وهو مشهد يعج بالحركة، بعد ذلك السكون المريع الذي كان منذ قليل سيد الموقف، فالقوم أول ما يسألون عنه مدة لبثهم بالكهف، وينتهون بمجرد أن تكتمل استفاقة الوازع الإيماني فيهم إلى عزو أمر ذلك إلى الله، وكأنّ حدساً خفيّاً في بواطنهم يوعز إليهم بأنَّ في تلك المسألة آيةً أو أمراً إلهياً مُدَبَّراً بعناية لم يتبيّنوا حقيقته بعد، وتتحرّك أثناء ذلك غريزة الجوع والحاجة إلى الطعام بأنفسهم، فيُوفدون أحدهم لاقتناء شيء منه، طالبين منه التلطّف حرصاً وحذراً من افتضاح أمرهم.

والأفعال المنتقاة لسرد وقائع هذا المشهد ورصد محاوراته (بعثناهم - قال - قالوا - لبثتم - لبثنا...) ماضية، جاءت متدافعة متلاحقة تلد الحدث تلو الآخر، «فلا مجال للتراخي في مشهد فيه الانبعاث وفيه المفاجأة وفيه الاضطراب»[27]، فالصورة الزمنية هنا مقابلة للصورة الزمنية المحيلة على الحاضر ذي دلالة التباطؤ والتراخي في مشهد وصف الفتية وهم نائمون بالكهف فدلالة الماضي هنا تتناسب مع زمنية الحدث المستدعى من مجريات وقائع الدهر السالف.

والأمر نفسه ينطبق على مشهد العثور الذي يميط فيه سياق السرد الإعجازي اللثام عن الغرض الديني الاعتباري من النبأ القصصي، وحكم أفعال المضارع هنا (ليتساءلوا - ليعلموا - إذ يتنازعون)، وكذلك ما جاء في المستوى السردي الإجمالي (لنعلم) وهذا على الرغم من أنها تشير إلى مستويات حدثية متقدمة في الزمن فلعل الحكمة الإلهية ارتأت هنا ربط زمنية الوقائع براهنية الموقف السردي الذي استدعى قصّ هذا النبأ؛ لتقريب أجوائه من المخاطبين بالوحي، وهم اليهود

والمشركون المعاصرون للنبي صلى الله عليه وسلم، وليحسّوا بأنهم حاضرون في تلك المشاهد يعاينون تفصيلاتها، والغاية من ذلك تجلية العبرة، وإحداث الإقناع عن طريق الاستثارة والإيحاء.

وهناك مظهر سردي يميّز زمنية قصص أصحاب الكهف، وهو ما يعرف في التنظير النقدي القصصي بالسابقة الموضوعية (prolepse / objective). وقد يشار أيضاً إلى هذا المظهر التنافري الزمني بسبق الأحداث (anticipation)، ويعني إيراد حدث أو الإشارة إليه مسبقاً من قِبَل السارد الذي يرى بأنه من المفيد إعلام المتلقّي بمآل السرد، بغية ابتعاث نوع من التشويق في داخله لمعرفة الأحداث التي ستفضي إليه[28].

وهو ما اصطنعه السياق الإعجازي عندما لوّح من خلال المستوى السردي الإجمالي إلى ما ستنتهي إليه الوقائع بالفتية؛ حيث سرد علينا حدث رقادهم الطويل وبعثهم منه، ثم اختلاف الناس في مدّة لبثهم: **﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾** كلّ ذلك كشف عنه السرد الإعجازي، قبيل التفصيل السردي للوقائع القصصية.

2 - الزمن في المثل القصصي «صاحب الجنتين»:

وإذا ما أتيح لنا تأمّل زمنية المثل القصصي - أو القصص التمثيلي على نحو ما يحبّذ بعض الدارسين إطلاقه[29] - الذي تنطبق عليه حدود القصص، مادام يتّخذ له إطاراً سردياً متكاملاً، فإنّنا لا نرصد سوى أربع إحالات زمنية:

1 - ﴿ما أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هذه أَبَدًا﴾ 2 - ﴿ما أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً﴾	وسيقتا في معرض حكاية الله اغترار صاحب الجنّتين الكافر بمركه المادّي المرموق، ظانّاً عدم فنائه، وإنكاره للبعث.
3 - ﴿أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا﴾	وذكرت في مقام حكاية الله لرجاء الرجل المؤمن وتوقّعه إهلاك جنّة صاحبه الكافر، بعدما استنفد أساليب نصحه.
4 - ﴿فأصبح يُقَلِّبُ كَفَّيْه...﴾	وذكرت في سياق سرد الله لحدث الإحاطة الإبادية بمقدرات الكافر.

فـ (أبداً) في الإحالة الأولى تفيد لا محدودية الزمن وانفتاحيته اللامتناهية. فصاحب الجنّتين يعلّق اعتقاده بدهريتهما، مستبعدا فناءهما، وزوالهما، قاطعا الظنّ بديمومتهما السرمدية. و(الساعة) في الإحالة الثانية، بما أنها في أصل الاشتقاق اللغوي تعني الوقت من الليل والنهار، فإنها قريباً من ذلك المدلول، تشير هنا إلى الوقت المعلوم لقيام الساعة وفناء الدنيا، الذي أنكره صاحب الجنّتين اغتراراً منه بنفسه، وبما مكّنه الله من نعمة. فجاء توظيف الزمنية هنا وهناك معا، لعضد تصوير موقف إنكاري كفري سافر صدر عن ذلك الرجل، وهذا ما يحملنا على الاستنتاج بأن توظيف ظاهرة الزمن في القصص القرآني يرتبط ارتباطا وثيقا بمقام العبرة الدينية، إذ يعمل إيحاؤه على تجليتها.

والملاحظة نفسها نستنتجها إذا ما انتقلنا إلى الإحالة الثالثة (يصبح) والرابعة (فأصبح)، بحيث نجد الفعل نفسه وارداً بصيغة المضارع تارة، وبصيغة الماضي تارة أخرى؛ فأمَّا الحالة الأولى، ففيها رجاء وتوقّع وترقّب، ولها دلالة الصيرورة من حال إلى حال أخرى، تواكب الصيرورة والتحوّل الزمني من إمساء إلى إصباح.

ولا يخفى ما في دلالة المضارعة هنا من إيعاز ضمني بأنَّ هذا الترقّب لهلاك الجنة في حكم الأمر الواقع، والنتيجة الحتمية للعناد والمكابرة، الأمر الذي ثبت تحقّقه بتصديق الإرادة الإلهية لتوقّع المؤمن (الحالة الثانية)، وقد جاء بيان ذلك في صيغة الماضي الدال على وقوع الحدث وانقضائه. فالسياق الإعجازي - كعادته - ربط ربطاً متناسقاً بين حالة التوقّع الماثلة في صيغة الحاضر، وبين حالة تحقيق التوقّع الوارد في صيغة الماضي، وكأنَّه استأنف تصوير ما شرع فيه المؤمن في سياق ارتقابه الرجائي.

وللتحديد الزمني دلالة مهمة في القصص القرآني، فمثلما يأتي ذكر الليل متساوقاً مع المواقف العصيبة المحفوفة بالمخاطر والأحداث العظيمة ذات الشأن الحيوي والحاسم، لما يتوافر في هذا الحيز الزمني من ظروف الهدوء والخلسة المهيَّئة لإنجاز الأعمال وتدبير الأمور، وإخفاء المكر؛ يرد غالباً ذكر الإصباح والإشراق متناسباً مع مواقف الإهلاك، والانتقام والعقاب[30]، الحال التي نلحظها في هذا المثل القصصي، حيث يدلّ الفعل (أصبح) على أنَّ الحدث إنَّما وقع في ساعة مبكّرة من الصباح حسب إفضاء السياق ؛ فمثلما يحيق العقاب الجماعي بالأمم السالفة في هذه الساعة من الزمن مع أوّل النهار، قبل أن يَهُبَّ المجرمون إلى شؤونهم، ويتفرّقوا في مسالكهم منتشرين إلى معايشهم، حتى تأخذهم بغتة الهلاك الانتقامي جمعيا، ولا تستثني

منهم نفراً، وحتى يصير بإمكانهم مشاهدة العقاب، ومعاينة أهواله، ووقعه، حاق كذلك بصاحب الجنتين إصباحا، ليعاين جزاء غروره وكفره، فهذه الإحالة الزمنية أسهمت في تجلية العبرة له أولاً، والعظة والتذكير للمعاصرين للنبي صلى الله عليه وسلم، ولسائر الناس ثانياً.

3 - الزمن في نبأ موسى والخضر:

وأمَّا ما انتقاه السرد الإعجازي من سيرة موسى عليه السلام وخبره مع العبد الصالح (الخضر)، فيكاد يكون أيضاً خالي الوفاض من الإحالات الزمنية، إذا ما استثنينا كلمة (حقبا) التي سنرى أمرها بعد حين، فالسياق الإعجازي يضرب هنا كذلك عن تعيين الفترة الزمنية لهذه الرحلة الغامضة ذات الغاية المجهولة، كما يتبدّى ظاهرياً للوهلة الأولى - التي تأهّب لها موسى بأمر ربّه - وفق ما يذكره الأثر النبوي الشريف - مصطحباً إليها فتاه.

فلا يبيِّن تحديداً في أي مرحلة من تاريخ رسالة موسى ونبوته، فإذا كنا نفهم ضمنيا أنها كانت أثناء زمن البعثة، وبعد خروج بني إسرائيل من مصر وإهلاك فرعون، فإنّنا لا نتبيَّن بالتحديد، أكان قبل التيه أم بعده ؟ أم كان قبل ذهابه لميقات ربه أم بعده ؟...

إنَّ التأسيس الزمني للأحداث، إذن شبه مغيَّب، فلا نعلم من أمر زمنية هذا النبأ القصصي إلا أنَّ جريان وقائعه كان في وقت فائت سبق انقضاؤه، وعلى الأقلّ في عهد موسى عليه السلام الذي كان متقدّما عن عصر الإسلام، وتحديدا عن اللحظة التي سُرِد فيها بقرون لا يعلم عِدَّتها إلا الله.

وأمَّا الإحالة الزمنية لكلمة (حقبا)، فقد وردت في مقام حكاية الله قول موسى الذي توجه به إلى فتاه، حينما شرعا في السفر، على ما يبدو من السياق: (لا أبرح حتى)؛ أي: لا أزال أسير، ففيه ما يدلّ على

أنهما شرعا في السير نحو مجمع البحرين. والحقب على ما قال البعض العام، وعلى ما قاله آخرون: ثمانون عاماً، وقيل: الدهر[32].

ولكن مهما كان الاختلاف في تقدير مدّة الحقب، فإنَّ المعنى المقصود هو الزمن الطويل، الذي ثنى موسى العزم على إنفاقه من أجل بلوغ مجمع البحرين، وفي هذا بيان لحرصه الشديد على المضيّ في طلب غايته المضروبة، مهما طال به الزمن.

ففي هذه الإحالة الزمنية تعبير عن التصميم والعزم على نشدان هدف ما، لا عن المدة على وجه التحديد[33] وهذا لاشك أنّه يثبت مرة أخرى ما استنتجناه من أنَّ الزمن لا تأتي عوارضه في السرد الإعجازي لمجرد التأريخ للوقائع وتقدير المُدَد المستغرقة فقط، وإنّما لخدمة الأغراض القصصية القرآنية وتعزيزها، ذلك أنَّ السياق يثمّر إيحائيته وبعده التأثيري لتقوية المواقف الاعتبارية، والمقاصد التوجيهية، مثل هذا الموقف الذي يقصد الخطاب القرآني من ورائه إلى إرشاد الناس وتعليمهم قيمة الثبات على التصميم وعقد العزم وعدم التواني في تحصيل المنافع والفضائل.

وكان الباحث «عبدالكريم بكري» قد تفطّن لمنحى جمالي يتعلّق بزمنية هذا النبأ القصصي، حينما أشار إلى أنَّ هناك نمطاً من القصص القرآني ينصرف إلى سرد أحداث ماضية أخرى بالنسبة إلى أحداث الحكي، بحيث نصير أمام واقع ماضوي مُشَكّل من الماضي الذي يحكيه النبأ القصصي، ومن الأحداث المسرودة المتعلّقة بزمن الحكي، أي: (ماضي الماضي). ويعوّل السرد الإعجازي لإبراز هذه التقنية الزمنية على استخدام الأداة التعبيرية (كان) التي يقول عنها النحويون: إنها خُلقَت لتجعل الحديث يستمرّ في الماضي، بحيث تأتي لتشرّع أمامنا منفَذا يُطلُّ على الماضي الجديد، دون أن تغيب عنا أحداث القصّة الأصلية[34].

وهذا الأمر يتجلّى هنا، حيث إنَّ موسى يجد نفسه أمام متواليات حدثية تغمرها الغرابة والذهول والمفاجآت والغموض المطبق ويحتجب سرها سردياً عنا نحن المتلقين أيضاً:

- خرق السفينة	- قتل الغلام	- إقامة جدار في قرية أهلها لئام دون أجر

وإماطة اللثام عن هذه الأسرار يقتضي الغوص في الماضي الجديد الذي تنقلنا إليه (كان)، لنتأمّل ذلك:

- أما السفينة **فكانت** لمساكين... وكان وراءهم ملك...
- وأما الغلام **فكان** أبواه مؤمنين...
- وأما الجدار **فكان** لغلامين... وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحاً...

فعودة (كان) مع كل حدث تمخضت عن إيحاء مستمر بأنَّ هناك إحالات على الماضي من خلال الموقع الزمني للوقائع المحكية. وتحضرنا هنا تقنية سردية كان أشار إليها الباحث «عبدالملك مرتاض» أطلق علها (التداخل السردي[35]) ويعني تضمين حكي فرعي داخل الحكي الإطاري، بحيث يتولّد مع كل حكي فرعي ثانوي عنصر حدثي جديد، وشخصية جديدة - كما قد تضافُ عناصر وإشارات أخرى تتصل بباقي الْمُشَكِّلات السردية - إلى أن يبلغ مداه النهائي في الاستواء السردي، الأمر الذي نعاينه في سياق كشف الخضر لموسى أسرارَ تصرّفاته ومواقفه الغامضة الثلاثة. فاقتضى تأويل سرد كل منها سرد نسق قصصي فرعي متناه في الإيجاز والقصر، يتصل به:

- **﴿أما السفينَةُ فكَانت لمَساكِينَ يَعْمَلُونَ في البَحْرِ... غَصْبًا﴾**.
- **﴿وأما الغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ... وأَقْرَبُ رُحْمًا﴾**.
- **﴿وأما الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامين يَتيمَيْنِ في الْمَدِينَةِ... رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّكَ...﴾**.

وعموماً، فإنَّ الأحداثَ تسير زمنياً في الغالب نحو اتجاه واحد من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، وأن الأفعال فيها تتتابع بتتابع الأحداث والأزمنة، تساعدها في ذلك أدوات الربط كـ (الواو) و(الفاء) التي نرى شيوعها بكثافة في ترتيب أحداث هذا النبأ القصصي.

ويلاحظ أيضاً أنَّ الفعل الماضي الوارد في أول السرد أبعد في المضيّ من الفعل الوارد في وسطه، وفي المقابل فإنَّ الأفعال الماضية الموجودة في نهاية السرد أقرب في المضي من الأفعال الواقعة في وسطه، وهكذا تخضع دلالات الأفعال لترتيب يساير اتجاه الزمن. وهذه الخاصية تطّرد في غالب السرد القرآني[36]، مثلما هي الحال مع حديث ذي القرنين أيضا الذي تتسم حدثيته بالترتيب التعاقبي والمنطقي، حيث «يسلك [السياق السردي الإعجازي] بالزمن - إذا تناوله مسلك التدرج في تتابع أحداثه...»[37].

4 - الزمن في نبأ ذي القرنين:

خلت سردية نبأ ذي القرنين خلواً تاماً من تحديد الزمن، فلا نعرف عن عصر هذا الرجل شيئاً، ولم يرد في متن الخطاب القرآني (القصصي) أية أيقونة (icône) معلمية دالة تؤرخ لذي القرنين على وجه التقريب، وتضعه في إطار زمني يشير إلى عصر معيّن، كالتي قد نجدها مثلاً في قصص أخرى، بحيث يستعيض السرد القصصي القرآني فيها عن الإحالات الزمنية الدقيقة، بأعلام اقترنت بعصور محدّدة، لما تنطوي عليه دلالات الزمن، فيؤرخ بها لأعلام أخرى، كالتأريخ للوط بإبراهيم، وكالتأريخ لقارون والخضر بموسى، وكالتأريخ لزكريا بعيسى من خلال العذراء مريم. فهذه النماذج من الشخوص القرآنية تعد بمثابة المعالم (repères) في تاريخ البشرية[38].

ولا شك - والحال هذه - أنَّ الحمولة المضمونية بما تفضي إليه من أغراض ومقاصد دينية تقريرية الكامنة في هذا النبأ، لم تكن بحاجة

إلى الأبعاد الزمنية. لذلك استغنى السياق السردي الإعجازي عن الاعتماد عليها، لعدم فعاليتها هنا في أداء هذه المقاصد المتوخية إبراز مواقف العظة والتذكير التي تضمّنها ذكر حديث ذي القرنين، وهو يأتي على مراحل حيوية من سيرته. بيد أنّه لا يحسن بنا إغفال تلك الإحالات الزمنية الثلاث الواردة في أثناء السرد، دون تحديد وظائفها التأثيرية:

1 - ﴿حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة...﴾	إحالة زمنية وردت في سياق تحديد حيز مكاني من الأرض
2 - ﴿حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من...﴾	إحالة زمنية وردت في سياق تحديد حيز مكاني آخر من الأرض
3 - ﴿فإذا جاء وعد ربي جعله دكّاء وكان وعد ربي حقاً﴾	إحالة زمنية أشار إليها الفاعل في سياق إخباره القوم بساعة دك السد التي هي قبيل يوم القامة

فيما يتعلّق بالمقطعين السرديين الأول والثاني، نعاين وصف حال الشمس وهي تغرب تارة، وتشرق تارة أخرى، وهذا يقتضي آلياً ومنطقياً أنَّ هناك تحوّلاً وقتياً بصدد التشكيل والحدوث ضمن المسير الزمني الطبيعي الاطرادي، الناجم عن حركة الأرض الدورانية حول محورها، التي يترتّب عنها تعاقب الليل والنهار عبر فترات زمنية تندرج ضمن نطاقها مرحلتا غروب الشمس وطلوعها، ولكن لا يقترن ذلك بزمنية أي حدث معين، سوى تحديد حيّزين مكانيين غير معلومين - على الأقلّ لدينا - من الأرض.

حتى فرضية تحديدهما مشرقاً ومغرباً[39] من الأرض لا تسوغ، ذلك أنَّ كلّ بقعة من الأرض، مهما كان موقعها الجغرافي في معرّضة لمداهمة

ساعة الغروب، كما هي معرّضة لحلول ساعة الطلوع (الشروق)، لذلك لا نرى بدّا من اعتساف التأويلات حيال هذا الأمر، والله أعلم.

وهكذا اتضح لدينا كيف أنَّ الإحالتين الزمنيتين المذكورتين مرتبطتان بالتحديد المكاني، أكثر من اتصالهما بزمنية الأحداث، ليتجلّى أنَّ أمامنا مظهراً آخر من مظاهر البراعة السردية الإعجازية التي عانقت بين بعدي الزمان والمكان في موقف واحد، جاعلة من أحدهما مكمّلا للآخر مقوّيا لفاعليته الدلالية.

أما الإحالة الزمنية الثالثة (وَعْدُ رَبِّي)، فقد وردت في سياق حكاية الله المضطلع بفاعلية السرد إخبار ذي القرنين، بُعَيْد انتهائه من إقامة السد لأولئك القوم الذين وجدهم بين السدين بأن هذا الاقتدار والتمكين في ما قام به لكف غارات يأجوج ومأجوج عنهم، هو من رحمة الله بهم، وبمن بعدهم من العباد، إلى أنْ يقترب أوانُ قيام الساعة، ويصبح قاب قوسين أو أدنى، بحيث سيؤول مصيره إلى الانهيار والدكّ، فيتمكّن أولئك الأقوام الهمجيون من الخروج من الردم واستئناف الغارات وحملات الفساد على الناس.

ولا يخفى ما في هذه الإحالة من تعزيز لحقيقة دينية ذات بعد وعظي، وهي إثبات البعث للمشركين، فَيَصِلُ السياق السردي الإعجازي من خلال ظلال هذا النبأ بين المقدرة الإلهية المعجزة على استحضار الوقائع من الدهور الغابرة، وبين تقرير يقينية الساعة المعلومة وحتميتها الكونية، مستغلاً الموقف بحكمة وجيهة، وكأنّه يجعل من تلك القدرة الإخبارية العجيبة برهاناً ظاهراً على حقيقة هذا الوعد الذي لن يخلفه القدر الإلهي.

ومن مظاهر تلوين الأزمنة أو التداخل الزمني، ذلك التناسب البديع القائم بين عرض المشهد المستقبلي الغيبي المحيل على الأحداث الإرهاصية ليوم القيامة، فضلا عن مشهد هذا اليوم بحد ذاته، في

صيغة الماضي: ﴿وتَرَكْنَا.. ونُفِخ.. فَجَمَعْنَاهم.. وعرضنا﴾ - على غرار سياقات قرآنية أخرى عديدة - لأنه في حكم الواقع الذي سبق تحقّقه في قضاء الله وقدره، من جهة، وبين سرد حوادث هذا النبإ القصصي التي سبق جريانها في عالم الواقع على نحو ما قصّ القرآن، من وجهة ثانية. وأمام هذا الوضع السردي الإيحائي الفريد ينساب هذا التساؤل الانبهاري عن أحد الباحثين: «هل هو المستقبل يتحدّث عن الماضي؟ هل هو الحاضر يلتقي مع المستقبل ومع ماضي المستقبل في لمحة واحدة ولحظة واحدة ؟»(40). فالعلامة الزمنية في الخطاب القصصي القرآني - على غرار العلامات الدالّة الأخرى - لم تُعْنَ بالمنحى التسجيلي للوقائع لذاته، وإنَّما أتت كي توائم ضمن كلّ موقف سردي مألوف أو عجيب، ثانوي أو حاسم؛ بين الإيحاء الديني بما يمثّله من مقرّرات إيمانية ذات أبعاد تعليمية، غايتها التسامي بالسلوك البشري، صوب آفاق روحانية من جهة، والتوجيه الفني المشبّع بنفحات الجلال، ولطائف الجمال بغية الارتقاء بذوق الإنسان وتفتيق مكامن الإبداع لديه، لعلّه يعي قيمة الزمن بشتى تجلّياته وعياً جمالياً من جهة أخرى.

الهوامش

(1) ابن منظور ، لسان العرب المحيط، مادة زمن، – دار صادر بيروت (بدون تاريخ).

(2) نقلاً عن عبدالملك مرتاض: في نظرية الرواية،، بحث في تقنيات السرد، (سلسلة عالم المعرفة) – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 240/1998، ص200.

(3) عبدالصمد زايد: مفهوم الزمن ودلالته في الرواية العربية المعاصرة، الدار العربية للكتاب – طرابلس (ليبيا) ط. 1988، ص 7.

(4) عبدالملك مرتاض: المرجع السابق، 5، ص 201.

(5) عبدالصمد زايد: المرجع السابق، ص 13.

(6) سليمان عشراتي: الخطاب القرآني، مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي – ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر – ط 1998، ص 95.

(7) عبدالملك مرتاض: في نظرية الرواية، مرجع سابق، ص 202.

– لمزيد من التوسّع حول مفهوم الزمن وأهمّ ما قيل بشأنه فلسفياً ودينياً ومعرفياً نحيل القرآن الكريم إلى مدخل كتاب (بنية الزمن في الخطاب الروائي الجزائري) – الجزء الأول، تأليف الدكتور محمد بشير بويجرة)، بحيث أتى فيه على مسح إفادة الفكر الإنساني في هذا المضمار مسحا شاملاً ووجيزاً.

(8) عبدالصمد زايد: المرجع السابق، ص 218، وما بعدها.

(9) سورة الجاثية: 24، والإنسان: 1.

– ينظر معجم كلمات القرآن الكريم لمحمد عدنان سالم، ومحمد وهبي سليمان، دار الفكر (دمشق) ودار الفكر المعاصر (بيروت) – ط 1 – 1418/ 1997، ص 508.

(10) محمد بشير بويجرة: بنية الزمن في الخطاب الروائي الجزائري (ج 1)، دار الغرب – وهران – 2001، ص 20.

(11) المرجع نفسه، ص 27.

(12) نفسه، ص 28.

(13) عبدالملك مرتاض: تحليل الخطاب السردي، معالجة تفكيكية سيميائية مُرَكَّبَة لرواية «زقاق المدقّ» – ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر – ط 1995، ص 228.

(14) عبدالملك مرتاض: ألف ليلة وليلة، تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية حمال بغداد – ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر – ط 1 / 1993، ص 155-157.

(15) سليمان عشراتي: المرجع السابق، ص 96-97.

(16) المرجع نفسه: ص 96، وما بعدها.

(17) خالد أحمد أبو جندي: الجانب الفني في القصة القرآنية، منهجها وأسس بنائها (نظرية بناء القصة الفنية في القرن الكريم) - دار الشهاب - باتنة (الجزائر) (بدون تاريخ)، ص 210-211.

(18) الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن - دار مكتبة الحياة - بيروت (بدون تاريخ)، م 4/ ج 15/ ص 146. وابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الفكر- ط2 - بيروت - 1970، ج 4/ ص 380.

(19) سيد قطب: في ظلال القرآن، الدار العربية للطباعة، بيروت - ط. 4، 1387 / 7 - 1968/ ج 15/ ص 90.

(20) الآلوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - دار الفكر - بيروت - ط 1398/ 1978، م 5 / ج 15/ ص 252.

(21) محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو مصرية - القاهرة - ط 3 / 1965، ص 141-144.

(22) سورة فصلت: 42.

(23) محمد طول: البنية السردية في القصص القرآني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر - ط. 1991. ص 39.

(24) سورة البقرة: 259.

(25) السيد عبد الحافظ عبد ربه، بحوث في قصص القرآن، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1972. ص 60، 61.

(26) عبدالكريم بكري: فصول في اللغة والأدب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1997. ص 69، 70.

(27) المرجع نفسه، ص 70.

(28) جميل شاكر وسمير المرزوقي: مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، تونس - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر (بدون تاريخ)، ص 80-82. وحميد لحمداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء ط 1 / أوت 1991، ص 74.

وهناك السوابق الذاتية التي تكون متصلة بالشخوص الحكائية، لا بالحاكي، ويقابل السوابق مظهر سردي يجسد الشق الآخر للتنافر الزمني (distorsion) هو اللاحقة، (analepese)، وهي أيضاً ذاتية وموضوعية، فيتم فيها حدث سردي سابق للنقطة الزمنية التي بلغها السرد.

(29) انظر مثلاً: تهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، ومحمداً أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن، ومحمداً الدالي، الوحدة الفنية في القصة القرآنية، وخالداً أحمد أبا جندي، الجانب الفني في القصة القرآنية.

وردت كلمة (الساعة) بهذا المعنى في زهاء أربعين موضعا من الخطاب القرآني.

انظر مثلاً قصص يوسف حينما ألقاه إخوانه في الجبّ: **﴿وجاءُوا أَبَاهُمْ عشَاءً يَبْكُونَ﴾**، وموسى حينما قال له ربه: **﴿فَأَسْرِ بعبَادي لَيْلاً...﴾**، وما جاء في سياق إشارة الله إلى حادثة الإسراء والمعراج: **﴿سُبْحَانَ الذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ المَسْجِدِ الحَرَامِ إلى المَسْجِدِ الأَقْصَى...﴾**.

(30) السيد عبد الحافظ عبد ربه: المرجع السابق، ص 58 ، 59، 60.

(31) وإن كان الآلوسي يميل إلى أن حدوث الإهلاك إنما كان ليلا. انظر: روح المعاني، م 5/ج 15/ ص 282.

وإن كان الله أحياناً يقرر بأنه يستوي عنده مجيء بأسه بالليل أم بالنهار، غير محتفل بالزمن، من ذلك قوله: **﴿وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا، أو هم قائلون﴾** – الأعراف: 4.

(32) ابن منظور: لسان العرب، مادة (حقب).

والطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، م 4 /ج 15/ ص 180.

(33) سيد قطب: في ظلال القرآن، م 5 /ج 15/ ص 106.

(34) د. عبدالكريم بكري: المرجع السابق، ص 68.

(35) د. عبدالملك مرتاض: ألف ليلة وليلة...، ص 98 وما بعدها.

(36) مما يستثنى من ذلك نبأ بقرة بني إسرائيل التي استهل الله سردها انطلاقاً من الشطر الثاني منها: **﴿وإِذْ قَالَ مُوسى لقَومِه إنَّ الله يأْمُرُكُم أنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً...﴾** مع تأخير الشطر الأول الذي يقتضيه الترتيب المنطقي للأحداث: **﴿وإِذْ قَتَلْتُم نفْسًا فَادَّارَءْتُم فِيها واللهِ مُخْرِجٌ مَا كُنتُم تكْتمُون﴾**.

(37) السيد عبدالحافظ عبدربه: المرجع السابق، ص 61.

(38) محمد طول: المرجع السابق، ص 40-41.

(39) الطبرسي: مجمع البيان...، م 4 / ج 16/ ص 199-201.

– سيد قطب: في ظلال القرآن، م 5 /ج 16 / ص 11-12.

– ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 4 / ص 420-422.

(40) عبد الكريم بكري: عبد الكريم بكري، ص 62.

ويقول الزمخشري مشيرا إلى نحو تلك المفارقة الزمنية في سياق تفسيره للآية: **﴿إنا فتحنا لك فتحا مبينا...﴾**: «وجيء به في الماضي على عادة ربّ العزة سبحانه في أخباره، لأنها في تحققها وتيقنها بمنزلة الكائنة الموجودة...» الكشاف، ج 3/ ص332.

الأداء الحجاجي وبلاغتُه
في كتاب الخطابة لابن سينا

منتصر أمين عبدالرحيم(*)

إن قدرة اللغة لا تكمن في المعرفة الدلالية للقضايا عند المتكلم أو في تمثيل القواعد، إنما هي مجموع من القدرات والمهارات... تظهر في قدرة المتكلم على أن يفعل الأشياء باللغة لا على أن يتصورها(*).

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله وبعد، تضطلع اللّغة في حياة البشر بعدة وظائف اختلف حول قسمتها وتصنيفها وحول معايير تلك القسمة مجموعة من العلماء الذين ينتمون إلى مدارس لغوية عديدة أو حتى أولئك الذين ينتمون إلى مدرسة واحدة، ولقد كانت الوظيفة التّواصلية للغة الأبرز في سياق الدّرس اللّغوي؛ لأنها - من وجهة نظري - شكّلت محوراً رئيساً من محاور الاختلاف بين مقاربتين مهمتين مختلفتين في تاريخ الدّرس اللّغوي.

المقاربة الأولى تزعمها تشومسكي وركّز من خلالها على دراسة اللغة المبنية داخلياً I- Language تلك اللّغة الموجودة داخل العقل البشري

(*) مصر.

وتعبر عن خصيصة مميزة من خصائص هذا العقل، وتشومسكي بهذا دفع باللّغة المجسدة الفعلية[1] E-Language – التي اعتبرها مجرد ظاهرة مصاحبة[2] Epiphenomenon ثانوية – إلى حقول لغوية أخرى تهتم باللّغة التي يستخدمها الإنسان في حياته اليومية، التي عمل على درسها وفحصها العديد من العلماء الذين ينتمون إلى المدارس اللّغوية التي تتخذ من هذه اللغة مادة لها.

والفارق بين المقاربتين يكمن في الوظيفة التّواصلية للغة، حيث لا يرى تشومسكي أنَّ اللّغة مصممة من أجل عملية التّواصل[3]، ويرى أصحاب الاتجاه الآخر أن التّواصل وظيفة محورية من وظائف اللّغة. وهنا نأتي إلى ما يطلق عليه المقاربة الخطابية للغة Discoursive Approache التي لا تهدف إلى دراسة اللّغة في ذاتها ومن أجل ذاتها، بل تهدف إلى بيان وظائفها المختلفة التي يمكن أن تؤديها في سياقات تواصلية محددة أو عامة داخل مجتمع ما. وتعد الدراسات التّداولية والحجاجية واحدة من هذه المقاربات التي تؤكد على الدّور الفاعل للغة في حياة البشر وتعاملاتهم.

والناظر في التراث اللغوي بصورة عامة يرى أنه في الوقت الذي عكف فيه النحاة على دراسة لغاتهم وأنظمتها، كان البلاغيون ينطلقون من توظيف تلك الأنظمة في تحصيل أغراض تتصل مباشرة بالإنسان في حياته اليومية والأدبية، إذْ تجد في حديث النحاة عن تلك الأنظمة بعض الإشارات الخاصة بوظائف اللغة، فإذا نظرنا إلى المدرسة التوليدية على سبيل المثال نرى أنها لم تغفل وظائف اللغة على الكلية إنما لم تجعل هذا البعد من أبعاد الظاهرة اللغوية موضوعاً لدرسها، وذلك ضمن سعيها إلى تحقيق علمية اللسانيات من خلال عدم الفصل بين القدرة والأداء.

وهنا تأتي البلاغة بصفة عامة ليكون الأداء هو موضوع درسها فانطلقت نحو نصوص وخطابات فعلية قصد دراستها وبيان ما تتضمنه من آليات يستطيع من خلالها المتكلم/المؤلف التعبير عن أغراضه، ونرتضي في مقدمة هذا البحث الفرضية التي مفادها أن الدّرس البلاغي ما زال يقدم نفسه بأثواب جديدة من خلال دينامية تجديدية تبعث قضاياه وتعيد قراءتها وفق معطيات جديدة تقدمها علوم متداخلة الاختصاص، ولكن مازالت الخطى تقترب من تحقيق ما يسمى شمولية البلاغة في اتجاه ما، وما زالت في اتجاه آخر تتصارع مع أبعاد أخرى تؤسس للافتراق لا الاندماج.

إن الآليات والكيفيات المختلفة التي يستطيع المتكلم أن يقدم بها خطابه إلى مستمع معين وسيلة من الوسائل التي يبلغ بها هذا المتكلم أغراضه، ومن ثم فإن التشكيلات المتنوعة والتموضعات المختلفة التي يتخذها خطاب ما ربما تؤثر بصورة كبيرة على درجات الاستجابة المتعلقة بهذا الخطاب أو ذاك.

فبحثنا هذا يقف مع الاتجاه الأول الذي ينزع إلى تحقيق الوحدة، بل الانسجام الذي يقرب بين البلاغة والفلسفة والتّداولية حيث يكشف عن مفهوم «الأداء الحجاجي» الذي يشير إلى الكيفيات التي يؤدي بها المتكلم خطابه على نحو يتحقق به الإقناع وذلك بمعونة بعض الآليات الحجاجية تارة وبمعزل عنها تارة أخرى. هذا المفهوم يتضمن جميع أنواع الخطابات التي عني بها ابن سينا في كتابه، ومن هنا يمكن أن نشير إلى عمومية هذا المفهوم على الصورة التي تجعل من الآليات الحجاجية والشروط البلاغية سمات كلية تتوزع على الخطابات بصور تزيد في هذا وتندر في ذاك، هذه العمومية تقوم على مفهوم كلي للخطاب بالمعنى المتسع Discourse وليس بمعناه الضيق[4] discourse.

إن عملية الإقناع « تنطلق من مبدأ هو إرادة الخطيب قيام المخاطب بفعل أو ترك، وتكون العملية ناجحة ومنتهية إذا تحققت هذه الإرادة بالفعل، فهناك إذاً مبدأ ومنتهى، ولكي تتحقق إرادته، ينشئ الخطيب خطاباً ملائماً ومناسباً يعتقد أنَّ المخاطب تعرَّف عليه وقبله واعتقده، وبالتالي اهتدى واسترشد به عملياً، فهناك إذاً هداية وإرشاد خطابيين»[5]، وهي عملية معقدة تؤثر فيها مجموعة من العوامل الخارجة عن الخطاب الحجاجي نفسه، كما تؤثر فيها مجموعة أخرى من العوامل والسمات التي يطرحها تشكيل هذا الخطاب بصورته اللّغوية المنطوقة أو المكتوبة وبترتيبه المنطقي الذي يصل من خلاله بين ما انتهى إليه في قسم سابق ليكون مقدمة أو حجة للاحق فتنتظم القضايا ويحسن ترتيب إحداها على الأخرى، فيحسن وقعها ويتسنّى للمتكلم «إنجازها».

الأداء الحجاجي والإخراج:

الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، ويتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وقد تخلص في العصر الحديث من رِبق المنطق وأسْر الاستدلال المجرد وبدأ يقترب من مجالات استخدام اللغة، وكان حجر الزاوية فيه اعتبار الحجاج حواراً بين الخطيب وجمهوره، وليس استدلالا شكليا ولا مغالطة أو تلاعبا بالمشاعر والعقول[6]؛ لذا فإن ثمة طريقة معينة يمكن من خلالها أن يتم تقديم الخطاب الحجاجي، وهي طريقة تختلف بشكل واضح من شخص إلى آخر وتنعكس في نهاية الأمر على سمات هذا الخطاب وسمته، وثمة اعتقاد لدينا بأن مفهوم الأداء الحجاجي هذا يقترب بصورة أو أخرى مما يسمى لدى بعض محللي الخطاب بعملية «الإخراج» التي لا تقف فقط عند حدود عملية تقديم المعلومات بصورة معينة داخل الخطاب،

بل تتجاوز هذا لتشمل أساليب بلاغية مثل اختيار المفردات والقافية والجناس والتكرار وأنواع المجاز وأدوات التأكيد وغير ذلك[7].

ولا شك في أنَّ الإخراج يعد عاملاً مهماً ليس فقط على مستوى بنية الخطاب وطريقة ترتيب أجزائه المكونة إنما له بالإضافة إلى هذا أثر بالغ في عملية الفهم؛ ذلك أنَّ كيفية إخراج مقطع معين من الخطاب - كما يؤكد كثير من علماء النفس - لابد أن تؤثر بشكل كبير على عملية الفهم والتذكر بصورة تجعل من عملية الإخراج إجراء ينطوي على الخطة البلاغية الشاملة للمتكلم لعرض الخطاب، وقد يكون وراءها مقصد يرتبط بنية التشويق أو إقناع المستمع بصدق أقواله عن طريق تقديم ما يمكن اعتباره براهين مساعدة قابلة للتصديق، أو حمله على تبني سلوك معين. وهناك العديد مما يتعلق بمفهوم الإخراجٍ من الجوانب غير اللغوية الخارجة عن الخطاب عينه أي مما يعد جزءا من السياق الخارجي للخطاب[8].

ابن سينا والملكة الخطابية:

فسر ابن سينا قوله تعالى ﴿**ادع إلى سبيلِ ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾ قائلاً: «وقد نطق الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الذي هو تنزيل العزيز الحكيم بمثله، فقال: ﴿**ادع إلى سبيل ربك**﴾؛ أي الديانة الحقيقية، ﴿**بالحكمة**﴾؛ أي: بالبرهان، وذلك ممن يحتمله، و﴿**الموعظة الحسنة**﴾؛ أي الخطابة، وذلك لمن يقصر عنه ﴿**وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾؛ أي: بالمشهورات المحمودة، فأخر الجدل عن الصناعتين؛ لأن تينك مصروفتان إلى الفائدة، والمجادلة مصروفة إلى المقاومة، والغرض الأول هو الإفادة، والغرض الثاني هو مجاهدة من ينتصب للمعاندة، فالخطابة ملكة وافرة النفع في مصالح المدن، وبها يدبر العامة»[9].

إنَّ توسط الخطابة الموضع بين البرهان والجدل أمر يفهمه ابن سينا على أنه دليل على أنَّ الخطابة ملكة عامة وأداة نافعة، وأنها مُقدَمة على المجادلة؛ لأن غرضها هو الإفادة أما المجادلة فلا طائل منها إلا المعاندة، ويؤكد هذا، قائلاً: «وهذه الصناعة [أي الخطابة] قد يتعاطى أفعالها كل إنسان، وتجري بينهم فيها مفاوضات، تبين لك بأن تتأمل ما يختلفون فيه من مدح، أو ذم، أو شكاية، أو اعتذار، أو مشورة»(10)، فهذه هي مجالات الخطابة، وهي مجالات تتسع لتشمل خطابات مختلفة ومتعددة.

ولكنَّ ابن سينا يرى هنا أيضاً أنَّ الخطابة ملكة، ومن ثم فإنَّ تحصيلها واستخدامها أمر يتفاوت في إنجازه؛ لأنَّها إلى جانب هذا صناعة، فتكون الملكة هنا ملكة اعتيادية، وملكة صناعية مكتسبة يقول: «فمنهم من تصرفه في بعض هذه المعاني أنفذ، ومنهم من هو متصرف في جميعها، ومنهم من ينفذ في ذلك بملكة حصلت له عن اعتياد أفاعيلها من غير أن تكون القوانين الكلية محصلة عنده حتى يعلم لمية ما يفعله وتكون عنده أحكام صناعية مجردة عن موادها، ومنهم من يجمع إلى الملكة الاعتيادية ملكة صناعية حتى تكون القوانين محققة عنده»(11)، وعليه يجب الجمع بين الملكتين حتى تحقق الخطابة فائدتها، يقول ابن سينا: «والملكة الاعتيادية وحدها، إن كانت تنجح، فلا عن بصيرة. والملكة الصناعية وحدها أيضاً تكون فاترة الإنجاح غير نافذة»(12). وفائدة الخطابة وأداتها هنا يجلوها قوله: «لما لم يكن الغرض في الخطابة إصابة الحق، ولا إلزام العدل بل الإقناع وحده، كان كل مقنع مناسباً للغرض»(13).

وهنا يمكن التفريق بين الجدل والخطابة على النحو الذي يجعل مجال الجدل يتمحور حول الإحاطة بالأمور التي يحصل بها الإقناع بصفة

عامة. أما الخطابة فتبنى على القدرة على الإحاطة بالأمور المقنعة في أجناس محددة، كأن مجال الخطابة مجال مقتطع من مجال عريض هو الجدل[14].

1. الإقنــاع:

إن غاية الخطابة - كما تبيَّنَّا مما سبق - هي الإقناع، ولكن كيف يحصل هذا الإقناع؟، وما أدواته؟ يبين ابن سينا - هنا - أنَّ الإقناع أمر ذو طرائق عديدة وأدوات كثيرة لا تتوقف عند حدود القول فقط، إنما هي أمر يشتمل على عناصر كثيرة مما يشكل الخطاب بمجمله، يقول: «وليس كل ما يقنع هو قول قياسي أو تمثيلي، أو شيء مما يجري مجرى ذلك»[15]، فالإقناع هنا لا يكمن فقط في القياس أو التمثيل وغيره مما يتحصل عليه الإنسان من ممارسة المنطق؛ «فإنَّك قد تقنع بما يحكم به المعروف بالصدق من غير أن تسومه إقامة البرهان، وتقنع بما يخبر به من تشهد سحنته وهيئته بما يخبر به، كالذي هيئته مرعوب مذعور، إذا حدثك بأن وراءه فتنة أو آفة»[16]، فالإنسان الذي تعهد منه صدقاً يقنعك بقوله لا لشيء إلا لكونه صادقاً، والإنسان الذي يتواءم قوله مع هيئته مقنع لتوافق القول مع أثره وطريقة أدائه، وأمر الإقناع هنا لم يتوقف على برهان أو قياس وتمثيل، بل على شيء هو من خارج المنطق واللغة.

وثمة أشياء أخرى فاعلة في تحقيق الإقناع يشير إليها ابن سينا فيقول: «وكل من يحاول إقناع آخر، فإمَّا أن يحاول ذلك بالشيء الذي من شأنه أن يقنعه به، وإمَّا أن يجعله مستعداً للقناعة بما لولا الاستعداد أوشك أن لا يكون مقتنعاً»[17]، فإذا جاوزنا الحديث عن الأشياء المقنعة التي يتوسل بها المتكلم إقناع مخاطبه - لأننا سنبينه في الفقرة التالية - إلى أمر التهيؤ والاستعداد تجد أنَّ مِنْ بين سبل الإقناع أن

تجعل مخاطبك مستعداً متهيأ لذلك الإقناع، وهذا أمر تحدثه أسباب اجتماعية ونفسية عديدة لها من السلطان ما يجعل المخاطب في حالة تهيؤ واستعداد للاقتناع وتلقي القول بالتصديق.

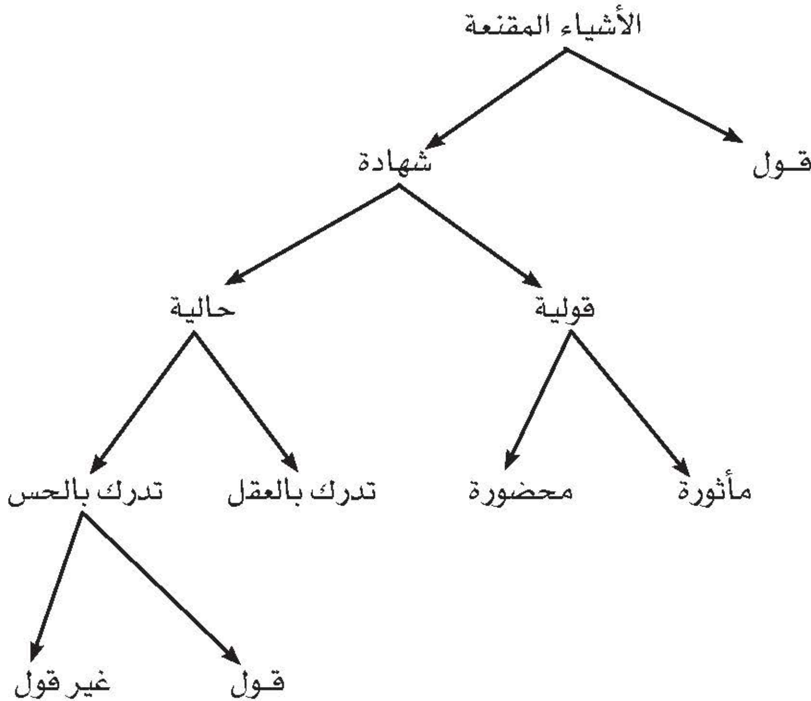
أما عن الأشياء المقنعة المشار إليها في حديث ابن سينا السابق فتفصيلها تجده في قوله: «والأشياء المقنعة إمَّا قول تروم منه صحة قول آخر، وإما شهادة، والشهادة إمَّا شهادة قول، وإما شهادة حال، وشهادة القول مثل الاستشهاد بقول نبي أو إمام أو حكيم أو شاعر؛ ومثل الاستشهاد بقوم يحضرون ويصدقون قول القائل مشافهة بأن الأمر كان؛ أو مثل الاستشهاد بشهادة الحاكم والسامعين بأن القول مقنع، فالأول شهادة مأثورة، الآخر شهادة محضورة»(18).

فالإقناع هنا يتحقق من جانبين: الأول يتمثل في الخطاب ذاته، والثاني يضاف إلى الخطاب ويتمثل في الشهادة القولية التي تتم من طريقين: الاقتباس والتضمين بوصفهما آلية حجاجية حيث تشكل الأقوال المقتبسة حجة يتقوى بها الخطاب، والثاني هو تصديق الحاضرين قولاً ومشافهة على حقيقة واقعيته ما يقوله، أو تصديقهم وحكمهم على قوله بأنه يحقق الإقناع بالفعل، والأولى هي الشهادة المأثورة المتمثلة في مزج الخطاب بخطاب سابق لمناسبة قد تقع بينهما فيحسن من خلالها بناء هذا على ذاك أو العكس. والثانية هي الشهادة المحضورة وهذه يتحكم فيها أناس ليسوا مقصودين بالخطاب بصورة مباشرة، وليسوا طرفاً فيه، إنَّما هم: الحاكم الذي يحكم بين المتخاطبين، والسامعون الذين يحضرون هذا المجلس.

أما شهادة الحال فيقسمها ابن سينا إلى صنفين يقول: «وأما شهادة الحال: فإما حال تدرك بالعقل، أو حال تدرك بالحس، فأما الحال التي تدرك بالعقل فمثل فضيلة القائل، واشتهاره بالصدق والتمييز، وأما

الحال التي تدرك بالحس: فإما قول، وإما غير قول، القول مثل التحدي، ومثل اليمين، ومثل العهود (...) وأما الحال المحسوسة، غير القول، فمثل من يخبر ببشارة وسحنة وجهه سحنة مسرور بهج، أو يخبر بإظلال آفة وسحنة وجهه سحنة مذعور خائف، أو ينطق عن تقرير بالعذاب والثواب، فمن ذلك ما تكون الحال الشاهدة تتبع الانفعال النفساني مثل السحنة والهيئة؛ ومن ذلك ما تكون الحال الشاهدة طارئة من خارج مثل العقوبة أو المبرة»(19).

فالحال هنا تدرك بالعقل فيما يخص إدراك المخاطب لفضائل المتكلم وشمائله، كأن يكون صادقاً ذا فضيلة وتمييز ينعكس على أقواله فيجعلها قابلة للتصديق وذات قدرة على تحقيق الإقناع. ويمكن بيان ما سبق من حديث حول الأشياء المقنعة من خلال الشكل التالي:



أما عن أطراف الخطابة أو عملية الإقناع فهي عنده «قائل، وقول، وسامعون»[20]، ولعل هذا التعيين لأطراف العملية الإقناعية يتشابه بصورة كبيرة مع أمثالها لدى أرسطو حيث جعل «الحجج الصناعية المحايثة لفن الخطابة (...) ثلاثة أجناس، وهي تعتمد إمَّا على الباث، وإمَّا على المتلقي، وإمَّا على الخطاب ذاته، أو اللوغوس»[21]، فالمقصود بالإقناع «إما المفاوض نفسه الذي تتوجه إليه المفاوضة، وإمَّا غيره، وغيره: إما ناظر يحكم بين المتحاورين، وإما السامعون من النظارة»[22].

ومن ثم ترتبط بهذه الأطراف الثلاثة حيل «إمَّا أن تكون بحيث تجعل القائل مقبول القول، أو بحيث تجعل القول أنجع، أو بحيث تجعل السامعين أقبل»[23]. وتفصيل هذه الحيل على النحو التالي:

- **القائل**: يقول ابن سينا: «أمَّا القائل فأن يتكلف الاستشهاد بحال نفسه تكلفاً، إذا لم يكن ذلك واقعاً بنفسه، وذلك أن يتكلف الدلالة على فضيلة نفسه، أو يتهيأ بهيئة وسحنة تجعل مثله مقبول القول»[24].
- **القول**: يقول ابن سينا: «وأما القول فإنه يحتاج تارة إلى أن يرفع به الصوت، وتارة إلى أن يخفض به الصوت، وتارة إلى أن يثقل الصوت، وتارة إلى أن يحد، وتارة إلى أن تخلط فيه هذه الأمور، ولكل عرض أيضاً ترتيب خاص»[25].
- **السامع والحاكم والمناظر**: يقول ابن سينا: «وأما السامع فيحتاج أن يستعطف ويستمال حتى يجنح ويميل إلى تصديق القائل، أو يرد إلى هيئة مصدق، وإن لم يصدق، وكذلك الحاكم، وأما المناظر فيكفي منه أن يهيأ بهذه الحيلة بهيئة مذعن مصدق، وإن لم يقع له التصديق»[26].

فالهيئة والسحنة من الأمور التي يقع بها الإقناع، وكذلك التنويعات الصوتية والتنغيمية التي تمارس على الأقوال وفقاً لأغراض ومقاصد معينة لها أثرها. هذا إلى جانب الاستعطاف والاستمالة التي تجعل المخاطَب أقرب إلى التصديق وإن لم يقع منه.

والحقيقة أن هذه الحيل أمور خارجة عن الخطاب إذ إن طبيعة الأقوال التي يتكون منها هذا الخطاب من حيث ألفاظها وتركيبها وترتيبها داخل الخطاب لها أثر كبير في تأدية المعاني التي ينطوي عليها، ولها أثرها في المخاطب والسامع، فإذا أضفنا إلى هذا مجموعة الحيل التي تحدث عنها ابن سينا وآثارها أمكن للمتكلم الوصول إلى الإقناع.

وعن تأثير هذه الحيل يقول ابن سينا: «وهذا التأثير يوجبه أمران: أحدهما ما يحدث انفعالاً، والثاني منهما يوهم خلقاً، فإن الأخلاق تختلف بالناس، فبعضها يجعل الإنسان أسرع تصديقاً؛ وبعضها يجعل الإنسان أميل إلى إيثار العناد، والانفعالات أيضاً فإنها تقوم وقت ما تحدث مقام الأخلاق في ذلك»[27].

وهنا يبحث ابن سينا في الآثار التي تحدثها هذه الحيل في نفوس المخاطبين أو الحكام أو المستمعين، فطريقة الأداء تثير لدى المتلقي موقفاً تجاه الأخلاق التي تثيرها تلك الحيل فإذا صادف المتكلم خلقاً جميلاً مالت إلى تصديقه النفس، وإلا وجد عناداً ومقاومة، كذلك قد يحدث القول انفعالاً في نفس المتلقي الذي يؤسس موقفه من حديث المتكلم.

ومما سبق استطاع ابن سينا أن يخلص إلى أن الأقوال الخطابية التي يراد بها وقوع التصديق ثلاثة هي: العمود والحيلة والنصرة، يقول: «والعمود هو القول الذي يراد به التصديق بالمطلوب نفسه، والحيلة هي قول يفاد به انفعال لشيء أو إيهام بخلق، والنصرة قول ينصر به ما له تصديق»[28].

2. المفاوضات الخطابية:

يرى ابن سينا أنَّ الخطابة تتم في الأمور الجزئية لما فيها من خير وشر، ويرى أنَّ مجال هذه الأمور إنَّما هو المجال الواقع بالفعل ولكن هذا لا يمنع أن يتكلم الفرد في الأمور المستقبلة، وعليه يقسم ابن سينا المفاوضات حول هذه الأمور إلى ثلاثة أقسام هي «مشاورية، ومنافرية، ومشاجرية»[29]، كذلك يقسم السامعين إلى ثلاثة هم «خصم، وحاكم يحكم بإقناع أحدهما، وسامعون نظار. أما الحاكم في المستقبلات فيكون الرئيس المدبر لأمر الجماعة؛ وأما في الواقعات فيكون كالمتوسط الموثوق بفحصه، وأما النظار فينظرون في قوة أحدهما وضعف الآخر، ليس إليهم غير ذلك شيء»[30].

ويفصل ابن سينا الكلام في أقسام المفاوضات تلك قائلاً: «أما المشورة: فهي مخاطبة يراد بها الإقناع في أن كذا ينبغي أن يفعل لنفعه، أو أن لا يفعل لضره، وأما المنافرة: فمخاطبة يراد بها الإقناع في مدح شيء بفضيلة أو ذمه بنقيصة، وأما المشاجرة: فمخاطبة يراد بها الإقناع في شكاية ظلم، أو اعتذار بأنه لا ظلم»[31]. إذاً فمجال المشورة النفع والضرر، ومجال المنافرة المدح والذم، ومجال المشاجرة الظلم والاعتذار، وهنا نلحظ - كما هو الحال في كثير من مواضع الكتاب - العلاقة بين أرسطو وابن سينا فيما يتعلق بأقسام المفاوضات هذه حيث كان أرسطو قد قسَّمها إلى تشاورية، واحتفالية، وقضائية.

ثم يسوق ابن سينا مجموعة من الأدوات التي تعين كل من يتصدى للحديث في أحد أنواع المفاوضات السابقة وموضوعاتها المتعددة فذكر أنه «قد يعين على المشورة في أمر وضع السنن تأمل قصص من السلف»[32]، وأنَّه لابد أن يأخذ بحجج أهل الرأي في تلك الموضوعات يقول: «وإذا وجدوا بعض أهل الرأي والتصور قد اختار شيئاً، كان

ذلك حجة مقنعة عندهم في أنه خير، وكان الخطيب ينتفع بالاحتجاج بذلك»[33].

وأضاف أيضاً ما أسماه «اعتبار المبادئ» بوصفه آلية يتكئ عليها المشير في مشاورته يقول: «فما مبدؤه أعظم فهو أعظم، والمبدأ الذي لأعظم المعلولين أعظم، وقد يمكن أن ينصر في بعض الأوقات أن المبدأ نفسه أعظم... والذي يشهد بتقدمه الأكثر والفضلاء من ذوي الألباب والبصيرة أفضل»[34].

كما أشار إلى المثل والتمثيل بوصفه حجة مقنعة وآلية فاعلة؛ ذلك أنَّ «المثال هو الذي يدعم فرضية ما بدرجة معينة، ويفند فرضية أخرى بدرجة أقوى»[35] يقول ابن سينا: «ويجب أن يستكثر من ضرب الأمثال وإيراد التذاكير واقتصاص أحوال ناس هم في مثل ذلك الحكم»[36]، وبَيَّنَ كذلك أن «ضرب الأمثال من الأمور المستقبلة والماضية أوقع عند الجمهور في المشورة من غيره؛ لأنه أمر قد كان ودرس وبقي ذكره، وللتذكير تأثير أكثر من المشاهدة، لأن التذكير كأنه أقرب إلى الأمر العقلي الذي يختص بذوي الألباب، والمشاهدة إلى الأمر الحسي الذي يشترك فيه الخاص والعام»[37]، وأشار كذلك إلى ما يمكن لنا تسميته «العكس» ومعناه أنه: «قد تستنبط الممادح من المذام، والصواب في المشورة من الخطأ فيها»[38].

3. آليات الحجاج:

حفل كتاب الخطابة لابن سينا بالعديد من الآليات الحجاجية المهمة التي يربط بينها هدف مشترك هو إيقاع التصديق، وتحقيق الإقناع، ورأينا فيما سبق بعض هذه الآليات في حديث ابن سينا حول الأمور التي يقع بها الإقناع والتصديق، فذكر الاقتباس أو الاستشهاد القولي وعده من الأمور المقنعة، وذكر كذلك المثل والرأي، ونبدأ هنا في بيان هذه الآليات.

1. الاستشهاد:

في ظل وجود بعض الأسباب التي قد تلقى على المتكلم عبء الوصول بالرسالة اللغوية إلى درجة ما من الوضوح أو الغموض يكون فيها قادراً على الوصول إلى المعنى المراد أو الغرض الذي يسعى إلى تحقيقه يكون على المتكلم في بعض الحالات «إزالة أية التباسات قد تطرأ ليضمن أنَّ أفكاره قد تم نقلها»[39] بشكل فاعل، وكذلك في ظل بعض الأسباب التي قد يشكل فيها علم المخاطب أحد الضغوط التواصلية، يستطيع المتكلم أن يعود إلى «احتياطي واسع من الأقوال اللغوية، يمكنه بواسطتها توجيه الاتصال وضمان فهم النص»[40]؛ ذلك أنه -على حد تعبير جاكبسون- «يستحيل الاقتصار في المحاورات على ما يعيشه المتكلم من أحداث، فننقل كلام غيرنا وننقل كلاماً لنا كان قد سبق»[41].

ولقد ذكر ابن سينا أن «الأشياء المقنعة: إما قول تروم منه صحة قول آخر، وإما شهادة؛ والشهادة: إما شهادة قول، وإما شهادة حال. وشهادة القول مثل الاستشهاد بقول نبي أو إمام أو حكيم أو شاعر؛ ومثل الاستشهاد بقوم يحضرون ويصدقون قول القائل مشافهة بأن الأمر كان؛ أو مثل الاستشهاد بشهادة الحاكم والسامعين بأن القول مقنع، فالأول شهادة مأثورة، والآخر شهادة محضورة»[42].

ويعنينا هنا قوله الذي يخص فيه الشهادة المأثورة بالاستشهاد بقول نبي، أو إمام، أو حكيم، أو شاعر، إذ إنَّ هذا القول يحدد الاستشهاد بأنه عبارة مقتبسة تساق في الموقف بغرض الإقناع، وربما قد يشير هذا الإقناع إلى فعل المحاججة، والتأكيد على صحة قضية ما من خلال الشهادة المأثورة، فالشاهد يمثل لبعض الحجج الجاهزة غير الصناعية التي قد يعبر عنها في الخطابة العربية عن طريق «تضمين الآيات القرآنية والأحاديث وأبيات الشعر والأمثال والحكم، وهي حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها»[43].

إن الاستشهاد بوجه عام هو إضفاء القبول على فكرة ما «باللجوء إلى حدث قديم واقعي أو خرافي أو أسطوري أو منتم إلى التراث الأدبي أو حدث صناعي احتمالي أو خيالي، فتسلك هذه الفكرة أو الواقعة ضمن نفس الخيط الذي يسلك فيه الحدث القديم أو الموروث فنعتبرهما معاً يندرجان ضمن نفس الصنف من الوقائع»(44).

فالاستشهاد هنا فعل كلامي ناجم عن الاقتباس بوصفه آلية حجاجية تنبه إليها ابن سينا. ويمكن في هذا السياق أن نضيف هنا «التذكير» بوصفه عملية إدراكية لها أثرها في فهم الاستشهاد، وقد تحدث عنه ابن سينا قائلاً: «وللتذكير تأثير أكثر من المشاهدة، لأن التذكير كأنه أقرب إلى الأمر العقلي الذي يختص بذوي الألباب، والمشاهدة إلى الأمر الحسي الذي يشترك فيه الخاص والعام »(45).

2. المثل والاستشهاد:

المثل من الأمور التي يلجأ إليها عند الحاجة إلى التدليل على رأي أو تحقيق التصديق به لدى المستمع، فعمد ابن سينا إلى تعريف المثل على النحو التالي: «وهو الذي نسميه ههنا برهانات، ونقول: إن الأمثلة على ضربين: أمثلة من أمور مقر بكونها يقاس عليها غيرها سواء كانت أموراً موجودة أو حوادث وجدت في زمان ماض، أو أمثلة سائرة»(46). ولعل تسمية المثل بالبرهان هنا دليل على القوة الحجاجية التي يتمتع بها المثل في الخطاب الحجاجي، إذ يؤدّي المثال دوراً مهما في الحجاج، حيث «إن التمثيل يسقط علاقات مستفادة سابقاً على مجال مجهول أو يبدع علاقات جديدة من منطلق تشابه ما»(47).

ومن خلال آلية الإسقاط التي يمارس المثل فعله الإقناعي من خلالها نجد أن المثل يلوح على المعاني المقصودة معتمداً في هذا على المتلقي وقدرته على استنتاج العلاقات بين المثل وبين مقصود المتكلم وعلاقته

بموضوع الحديث، وهذا الأمر يتماشى مع ملاحظة «هونيك» التي رأى فيها أن المثل يستخدم علامات لغوية مميزة كي يستثير في المتلقي استجابة محددة(48)، ويتماشى كذلك مع ملاحظة «ميسون» أنَّ الرموز اللغوية داخل المثل تستخدم من أجل «التلميح»(49)، وملاحظة ابن الأثير التي ذكر من خلالها أن «الأمثال ... يلوح بها على المعاني تلويحاً»(50).

ولقد أضاف ابن سينا إلى النوعين السابقين نوعاً ثالثاً من أنواع المثل يقول: «ومنها ما يخترعه الإنسان: فمن ذلك مثل وحكاية تجعل له حكما وتجعله كأنه قد كان، وهو ممكن الكون، إلا أنَّه لا رواية له، ولا سير مثل به»(51)، وهنا نرى أن اختراع الإنسان لمثل ما يشترط فيه أن يكون هذا المثل ممكن الوقوع، أو يكون في حكم الواقع؛ لأنَّ الوقوع والتحقق يجعل المثل برهاناً به يتحقق التصديق وتنجع المشورة. لذا نراه يضيف إلى ما سبق قسماً آخر، ولكن هذا القسم من وجهة نظر ابن سينا لا يمكن الاعتماد عليه في تحقيق القصد، يقول: «ومنها – أي الأمثال – ما هو كلام كاذب، مثل ما في كتاب كليلة ودمنة»(52).

وعليه يمكن القول إنَّ المثل في المشورة أقسام أربعة: مثل بالحقيقة، ومثل مضروب، وثالث مخترع، ورابع مكذوب. ولا يعول على الرابع هنا لأنه لا يقع منه تصديق ولا يكون برهاناً إنما يكون – من وجهة نظري – استئناساً يقع بعد التصديق ولا يقع التصديق به منفرداً. وهنا يضرب ابن سينا مجموعة من الأمثلة التي تبين تلك الأنواع يقول: «فمثال المثال بالحقيقة، ما يقال: لا ينبغي لك أيها الملك أن تستهين بأمر الجواسيس ففلان قد استهان فندم، ومثال المثل المضروب ما قال سقراط: إنَّ من يحترم الترأس بالقرعة كمن يحرم المصارعة بالقرعة. فإنَّ تحريم المصارعة بالقرعة لم يكن أمراً قد وجد وأعقب خطأ، بل أمراً قد اختلق فرضه، وبه يضير فيه الخطأ، فنقل الخطأ منه إلى غيره. وأما الثالث: فكضرب بعض المشيرين مثلاً، وهو يشير على قومه بشدة التيقظ، وأن

لا يذعنوا لواحد وعدهم بتخليصهم عن يدي متسلط عليهم عنيف بهم، فإنه قال لقومه: إياكم وأن تصيروا بحالكم إلى ما صار إليه الفرس، عندما زاحمه الأيل في مرعاه، نغصه عليه، ففزع إلى إنسان من الناس يعتصم بمعونته، ويقول له: هل لك في إنقاذي من يدي هذا الأيل؟ فأنعم الإنسان له الإجابة على شرط أن يسمح بالتقام ما يلجمه، وبتمطيته ظهره وهو ممسك قضيبها، فلما أذعن له، صار فيما هو شر له من الأيل»[53].

ولنا على النص السابق ملاحظة فيما يخص النوع الثاني وهو المثل المضروب من قبل سقراط؛ ذلك أن ابن سينا قد بين من خلاله الطريقة التي يعمل بها المثل في إيقاع التصديق والاقتناع، وتتلخص هذه الطريقة في نقل الحكم من المثل وقصته إلى الحكم المتعلق بالقضية أو الموقف المراد بالتصديق. وهنا يمكن القول بأن التأويل الاستعاري يعد آلية فاعلة لدى المتلقي في جني ثمرة المثل والتمثيل. فالمتكلم يقصد بالمثال أن ننتقل منه إلى حكم الدعوى المطروحة وإسقاط حكم هذا المثل على تلك الدعوى.

ولقد ربط ابن سينا بين المثل وخطاب المشورة، والداعي إليه في المشورة يبينه ابن سينا في قوله: «وأكثر ما ينتفع بهذه الأمثلة في المشورة، حين يعز وجود جزئيات مشاكلة، فتخترع، فإنَّ اختراعها يسير، لكن موقع الموجود المشهود به آكد»[54]. وهنا نرى أن الاختراع وإن كان يقع به التصديق والاقتناع إلا أنَّ آلية المثل في تحقيقها هذا الغرض تختلف من حيث القوة من نوع إلى آخر. وهذا مراد قوله من المقتبس السابق: «لكن موقع الموجود المشهور به آكد».

ثم ينتقل ابن سينا لبيان أسباب الحاجة إلى التذرع بالمثل، يقول: «والفزع إلى المثال إنَّما يقع عند عوز التفكير، فإنهَ التفكير أولى أن

يوقع التصديق، وأمَّا إذا أورد المثال لا على أنَّه المقنع نفسه، بل على أنَّه شاهد لضمير مصنع، أو مصحح لمقدمة كبرى في الضمير، على ما تحققته قبل، فإنه يكون في أول القسمين نافعاً، وفي الثاني ضرورياً، وتكون منزلة المثال في تثبيت الكلي منزلة الاستقراء»(55).

وهنا نرى أنَّ الحاجة إلى المثال قد تكون من باب النفع أو الضرورة حسب علاقة هذا المثل بالقضية المراد بها إيقاع التصديق والاقتناع ورتبته من حيث تقديمه على القضية أو تأخيره عنها كما سيتبين.

فمن الأمثال ما هو نافع، ومنها ما هو ضروري، والنافع هو شاهد الضمير المصنوع، والضروري هو مصحح المقدمة الكبرى في الضمير.

والضمير هنا هو القياس الذي «اكتفى بمقدمته الصغرى، وأهملت الكبرى، خشية ظهور كذبها أو إمكان معارضتها، كقول القائل: هذا الشاب متردد في ظلمة الليل، فهو إذن منتهز لفرصة التلصص، وفي هذا ما يكفي للإقناع الخطابي، ولو ذكرت الكبرى، وقيل: كل متردد في ظلمة الليل منتهز لفرصة التلصص، لبان تهافت الدليل وفات الإقناع المنشود»(56).

ثم ينتقل ابن سينا إلى بيان رتبة المثل وأثر هذه الرتبة في الإقناع، وهذا أمر مهم لابد من التنبه إليه في الحجاج، يقول ابن سينا: «فإذا قدم الخطيب الضمير، ثم أيده بالشاهد، على أنه نافع أو ضروري، كان قد تمم الإقناع، فإنَّ الشاهد مقنع (...) فأما إذا أورد المثال أولاً واعتمده، ثم أورد الدعوى بعده، فتكون الدعوى قد صادف الاستعداد من الأنفس لقبوله ولم ترد عليها بغتة فيتنبه لإنكارها»(57)، والعلة هنا يبينها ابن سينا بقوله: «فالغرض في هذا أن الضمير إذا كان محوجاً إلى تصحيحه بالمثال، فلأن يبتدئ بالمثال أولى من أن يبتدئ بالضمير، وأما إذا كان المثال للاستظهار، فلا بأس في تقديمه أو تأخيره»(58).

فالمثال رتبته التقديم إذا كان الغرض منه تصحيح ما وقع في الضمير.

ورتبة المثال تكون حرة حيث يقدم ويؤخر ولا ضير في هذا إذا كان الغرض منه هو الاستظهار.

ومن شروط المثال أن يختص به الرجل المظنون به التجربة والخبرة كما سنرى في شروط الرأي كذلك، وأن تكون الأمثال من الأمثال المقبولة السائرة، يقول ابن سينا: «وينبغي أن نورد أيضاً الأمثلة المقبولة السائرة على أنها أحكام كلية»[59].

3. الـــرأي:

الرأي عند ابن سينا هو قضية كلية تدور حول أمور عملية وتقع من جهة ما يؤثر أو يتجنب من هذه الأمور، ولكن للرأي مجموعة من الشروط العامة التي يسوقها ابن سينا على النحو التالي: «ليس كل الناس يليق به استعمال الكلام الرأيي واختراع ضرب الأمثلة، بل إنما يليق ذلك بالمشايخ، لأنهم المرموقون بعين التمييز؛ فتكون أحكامهم الكلية متلقاة بالإذعان، وهم المظنون بهم كثرة التجارب؛ فتكون أمثالهم التي يضربونها معددة في الكائن، فإن تكلف الغمر الذي لم يجرب لضرب الأمثال وإيراد الشواهد من الأحوال، فهو شروع منه فيما لا يعني وإساءة الأدب»[60].

فاستخدام المثال وتقديم الآراء إنما هو منوط بأهل الخبرة الذين يلقون من الناس قبولاً لكثرة تجاربهم وطول خبرتهم في الحياة. وهذا ما لا يلقاه إذا صدر من الصغير. ومن شروط الرأي أيضاً أن يدور حول أمور كلية تتسم بالكثرة، يقول ابن سينا: «فالرأي إنما يوجد كلياً، ويعبر عنه مهملاً، وربما اشترط فيه الأمر الأكثر، وربما اقتصر على الكثير، فتارة يقال: إن كذا كذا، إيهاماً للكلية، وتارة يقال: أكثر كذا كذا، وتارة يقال: كثيراً ما كان من كذا كذا، وهذا مما يقنع بالتكلف والاستكراه»[61].

ومن الشروط العامة أيضاً أن يتفق الرأي مع ضوابط وقيم المجتمع وأحكام شرائعه، يقول ابن سينا: «وينبغي أيضاً أن نورد في الرأي ما كان الجمهور يرونه مما أجمعوا عليه لسنة أو عادة، وإن لم يكن من الذائعات المطلقة، وذلك مثل استعمالنا في شريعتنا: أن المتعة ظلم، وأن قذف المحصنات يوجب حد الثمانين، فإن أحكام الشرائع آراء جليلة»[62].

ومن شروطه أيضاً «أن تستعمل الآراء التي في غاية الفشو، حتى يجتمع فيها أن تكون آراء وأمثالا، مثل قولهم: اعرف ذاتك»[63]، ولكن مثل هذه الآراء التي تصل إلى درجة المثل أو تتصل به ربما تصلح في الأضداد؛ أي: تصلح في سياقين متضادين لذا يضيف ابن سينا إلى ما سبق قوله: «وهذه من الآراء التي تصلح للأضداد، إذ يصلح هذا للمدح والذم، وكذلك: لو عرفت خلقك، لما استعظمت هذا منك، فإن هذا أيضاً يصلح للأضداد، إذ هذا يصلح للشكاية والإشكاء»[64].

ويربط ابن سينا بين هذه الآراء وبين ما تفعله في النفس من عواطف انفعالات فتكون بهذا أقوالاً انفعالية يقول: «وبعض هذه تكون فاعلة في النفس انفعالات، كما تقول للمشتعل غضبا عن شيء بلغه: إن أمثال هذه السعايات بقدر علمي لكاذبة. فإنَّ هذا ربما أهدأ غيظه، وكما تقول: طوبى لمن عرف قدر نفسه، فلم ينتصب لقيادة الجيوش، فإن هذا يسخط من انتصب لها، فهذه من جملة ما يؤثر انفعالات»[65].

وكما تكون هذه الآراء أقوالاً انفعالية تكون كذلك خلقية ترتبط بالأخلاق ولهذا أثر كبير نوضحه في موضعه، يقول ابن سينا: «وقد تكون أقوال رأيية أخرى خلقية، كقولهم: ليس ينبغي أن يحب المرء بقدر ما يبغض، بل أن تكون محبته للحبيب أكثر من بغضه للبغيض»[66].

ومن ثم ينبه ابن سينا على أنه لابد في الرأي أن يكون لفظه مطابقاً لمعناه وإلا احتيج إلى الشرح لضبط هذا القصور، يقول ابن سينا:

«وينبغي أن يجتهد في كل موضع حتى يكون اللفظ المعبر به مطابقاً لكنه ما في الضمير، فإن قصر اللفظ عن مطابقة المعنى، ولم يخرج خروجاً مغنياً عن الشرح، فعليه معاودة الشرح»(67). والمثال على هذا يسوقه ابن سينا على النحو التالي: «ليس ينبغي أن يقول: أحب لا كما تبغض، ويسكت، فإنَّ هذا غير شارح، بل يقول: إنَّه ينبغي أن يحب الحبيب لا بقدر ما يبغض البغيض - كما قال قوم - ولكن يجب أن يكون آكد المحبة دائمها، ثم يعطي العلة، فيقول: أما المساواة بين الحب والبغض فهي طريقة الغدار الذي لا يثبت على العهد، والمكار الذي لا يصلح عنده انعقاد الميثاق، أو يقول على وجه آخر: ينبغي أن تشتد محبة الحبيب، كما ينبغي أن يشتد بغض الشرير، وهذا أيضاً إيراد العلة في المقابلة»(68).

فقوله: أحب لا كما تبغض، قول يقصر فيه اللفظ عن أداء المعنى على الوجه الذي يجعله رأياً نافعاً؛ فلزم صاحبه أن يأتي بالشرح أو العلة التي تؤكد هذا الرأي في النفس، فلكي يكون الرأي نافعاً فاعلاً وجب وجود علة تستدعي قبوله ونفعه، يقول ابن سينا: «والتفكير الرأيي قريب من المستنتجة التامة، ونتائج الآراء، إذا أخذت بانفرادها، هي أيضاً آراء، كما أن مقدماتها آراء، لكنها إنما تكون تفكيراً إقناعياً، إذا قرنت بها العلة»(69).

ولكن هذا الشرط ليس على إطلاقه فيما يخص قبول الرأي، إنما هو شرط خاص لنوع محدد من الآراء، وهذا الأمر يتبين لنا من تقسيم ابن سينا لأنواع الرأي. فالرأي عند ابن سينا على أربعة أقسام يبينها قوله: «رأي لا يحتاج إلى قرن كلام به لظهوره في نفسه، ورأي لا يحتاج إلى ذلك لظهوره عند المخاطب، أو عند أهل البصر، ورأي يحتاج أن يقرن بكلام آخر ليؤدي إلى المطلوب»(70).

والنوع الأخير هنا هو الذي يحتاج إلى قول يجعله يؤدي المراد، وهو عند ابن سينا على قسمين، يقول ابن سينا: «وهذا على قسمين؛ لأنه إما أن يكون ذلك الكلام هو نتيجة عنه، أو يكون منتجاً إياه، فإذا كانت نتيجة عنه، كان هو بالحقيقة ليس ضميراً على المطلوب، بل جزءاً من الضمير، كأنه جزء قياس مركب، وإن كان يحتاج إلى ما ينتجه، فيكون هو الضمير القريب، وليس جزءاً من الضمير البتة، فإنَّ القياس القريب ليس كالبعيد، فإنَّ البعيد ينتج على أنَّه جزء قول مفلح، والقريب ينتج الشيء بذاته لا على أنه جزء شيء»(71).

ولعل بيان المقتبس السابق يقتضي العودة إلى مثال ضربه ابن سينا جاء فيه: «مثل قولنا: إن معرفة الأحداث بالحكمة فضول، فهو رأي، ونتيجة رأي، وهو أنهم (أي الحكماء) حينئذ يكونون مدخرين ما لا ينتفعون به، لكنه إذا أخذ الرأي الذي هو نتيجة وحده، لم ينتفع به؛ لأنه لا ينفع، إذ ليس مقبولاً بنفسه، إذ القبول يناله بعد مقدمة، هي علة قبوله، فينبغي أن يقرن ذلك به، فينتج، ثم تستعمل النتيجة، فيكون الضمير جميع ذلك القول»(72).

ولكن ليس هذا هو السبب الوحيد وراء وجوب اقتران الرأي بعلته وقرينته إذ إن ثمة أمثلة أخرى تؤكد على وجوب مثل هذا الاقتران، يقول ابن سينا: «ومن الآراء التي تحتاج أن يقرن بها قول آخر حتى تتروج وتستمر وتقبل ما يكون انفراده غير مقتصر به على أن يجهل، ولا يتسارع إلى قبوله فقط، بل يكون معرضاً إياه أيضاً للشنعة»(73).

فبعض أقاويل الرأي منفردة تكون مجهولة وغير مقبولة، بل إنها قد تكون معرضة صاحبها للاتهام ما لم تنضاف إليها العلة، ويستكمل ابن سينا هذه الفكرة، قائلاً: «فما لم تقرن به القول الآخر لم يتعرض للإحماد، لا نشك في أن الأولى في مثله على ما ذكرناه من غيره أن تقدم تلك القرينة به عليه، مثل قول القائل: قد ينبغي لمثلي أن لا يتأدب،

فإنَّ هذا إذا ذكر وحده استشنع، فإذا قدم عليه، فقيل: ينبغي لمثلي من الراغبين في أن يأمن غوائل الحساد أن لا يتأدب، فحينئذ ربما اقتنع»[74].

ولعل المثال السابق يطلعنا على أمر مهم، وهو رتبة العلة ووجوب تقديمها على الرأي وذلك في حالة ما إذا كان هذا الرأي يتضمن ما لا يلقى قبولاً لدى جمهور المستمعين وفق عقائدهم والنسق القيمي للمجتمع الذي يعيشون فيه، ومن ثم تقديم العلة أولى هنا لدفع الشبهة أو الجناية، ذلك أن المحتوى الدلالي للرأي في المثال السابق يتفق الناس على اعتباره خرقا لذلك النسق، وعليه يستكمل ابن سينا تلك الفكرة، قائلاً: «وأما المجهول الذي لا تعرف شناعته ولا حمده، فلا بأس أن تقرن العلة به مقدمة أو مؤخرة»[75].

ونختم الحديث عن الرأي هنا بالمنافع التي تكون له عند السامعين، وننبه على أنَّ الرأي إنَّما هو قضية كلية، يقول ابن سينا: «ولإيراد الكلام الرأيي منافع عند السامعين: منها ما يتعلق بثقل فهمهم وبلادتهم، فإنَّهم إذا كانت عندهم جزيئات مجربة تحت حكم، قصروا عن رفعه إلى حكم عام، فأورد عليهم الحكم العامي، طالعوا دفعة جميع جزئياتهم، وفرحوا بذلك كأنهم أصابوا حاجتهم، وربما كان القول الكلي غير محمود، لكنه إذا وقع مطابقاً لجزئيات أهمتهم، حمدوه وقبلوه في الوقت، كالمتأذي بعدة جيران فساق أو بأولاد عقاق إذا سمع قول القائل: الجيران شر الخليقة، وقول: لا خير في اتخاذ الأولاد، فرح جدا بذلك، وتلقاه بالتصديق»[76].

ولكنَّ هذا الأمر يتطلب معرفة من المتكلم بهذا الكلام لأحوال المخاطب التي تجعله يتقبل هذا الرأي أو ذاك، ومن ثم يؤكد ابن سينا على هذا، قائلاً: «فلذلك ينبغي أن يكون المتكلم بصيراً بحال السامع

والحاكم، وإلى نحو حاجته بالقول الكلي»[77]. ويستكمل الحديث عن منافع الرأي، قائلاً: «ومن منافع الرأي أن يجعل الكلام خلقياً، أي حكمياً في الأخلاق، هذا مما يفخم به الكلام، ويصير قائله كالسّان والشّارع، ويلتذ بمثله من الخطباء والمخاطبين»[78].

4. بلاغة الأداء الحجاجي:

شغلت البلاغة في كتاب ابن سينا جزءا ليس هيناً، كما تناثرت في ثنايا الكتاب ملاحظات بلاغية مهمة، وتوزعت هذه الملاحظات على صنفين: ملاحظات عامة تبين الخطوط العريضة التي تتماس فيها هذه الملاحظات مع البحث البلاغي بصورة عامة، وملاحظات خاصة يربط ابن سينا بينها وبين الأغراض الخطابية، ونبين هنا الملاحظات العامة، ومن ثم نتبعها الملاحظات الخاصة، وقد قسمناها على أقسام ثلاثة، هي: الألفاظ والنظم والأداء الصوتي.

من الأمور العامة المهمة التي نَلْفِت النظر إليها هنا هي أن ابن سينا على وعي تام بكنه البلاغة، فيرى على سبيل المثال وجوب «المناسبة» و«اختيار الوقت» و«هجر العامي»، وهي أمور مهمة بالنسبة إلى المتكلم تعين في نهاية الأمر على تحصيله البلاغة والفصاحة، يقول: «ويجب أن يقال في كل شيء بما يناسبه، ولا يقصر في الأمور العالية، ولا يفرط في الأمور المتواضعة»[79]، و«أن يهجر اللفظ العامي السفسافي الذي لا يستعمله إلا العامة»[80]، و«أما وجوب اختيار الوقت لكل عمل من هذه بحسبه، فهو أمر يعم كل شيء»[81]. أما الملاحظات الخاصة، فبيانها كما يلي:

1. الألفــاظ:

باب مهم من أبواب الأداء الحجاجي حيث يلتفت ابن سينا هنا إلى أهمية تحسين الألفاظ بما يناسب المعاني التي يريد المتكلم أداءها،

ويربط الخطابة في هذا الأمر بالشعر ويرى أنهما في هذا الباب يختلفان عن التعاليم حيث يكفي في الألفاظ المستخدمة في التعاليم أن تكون مفهومة، غير مشتركة ولا مستعارة وأن تطابق المعاني؛ وذلك لأن مدار الأمر في التعاليم على التصديق وبذلك فإنّه يرى أن التصديق في التعاليم يقع بأي عبارة كانت إذا عبَّرت عن المعنى، ولكن في الخطابة والشعر الأمر مختلف يقول: «واعلم أن الاشتغال بتحسين الألفاظ في صناعة الخطابة والشعر أمر عظيم الجدوى ... وأمَّا الإقناع في الخطابة والتخييل في الشعر فيختلف في المعنى الواحد بعينه بحسب الألفاظ التي تكسوه، فينبغي أن يجتهد حتى يعبر عنها بلفظ يجعله مظنوناً في الخطابة، متخيلاً في الشعر، فإن اللفظ الجزل يوهم أنَّ المعنى جزل، واللفظ السفساف يجعل المعنى كالسفساف؛ والعبارة بوقار تجعل المعنى كأنه أمر ثابت، والعبارة المستعجلة تجعل المعنى كشيء سيال، ولذلك فإنَّ المشتغلين بالحقائق المتمكنين من المعرفة المتحلين بالصدق لا يتعاطون طريقة تزيين الألفاظ، فلا المهندس ولا معلم آخر يعنيه الاشتغال بالألفاظ وتحسينها»[82].

هنا يقصر ابن سينا طريقة تزيين الألفاظ بوصفها وسيلة لتزيين المعاني على الخطابة والشعر، ويشير إلى أهمية اختيار اللفظ المناسب للمعنى المناسب وكأن اللفظ خادم للمعنى، والمعنى مقدم عليه سابق في الفكر قبل وجود اللفظ الذي يعبر عنه، لذا يشير إلى أهمية أن يخرج هذا المعنى أو ذاك في لفظ يحقق فائدة الخطاب وقصده.

ولعل للفظ دوراً كبيراً في عملية الإقناع نتبينه عند ابن سينا من قوله: «للفظ سلطان عظيم، وهو أنه يبلغ به إذا أحكمت صنعته ما لا يبلغ بالمعنى لما يتبعه أو يقارنه من التخيل، فإذعان النفس لما تهيؤها له قوة اللفظ يقرب البعيد من التصديق»[83]، ومن ثم حدد بعش الشروط

الخاصة بالألفاظ المستخدمة في الخطابة وفي غيرها من الخطابات المشاركة لها في تحقيق درجة ما من درجات الإقناع.

وكان ابن سينا قد بين في الفصل الثاني من المقالة الرابعة كيفية اختيار اللفظ، يقول: «يجب أول كل شيء أن تكون فصيحة صحيحة، لا لحن فيها بحسب اللغة، فإن اللحن يركك الكلام ويرذله»(84). وهذا أول الشروط الخاصة باختيار الألفاظ، وهو شرط الصحة والسلامة من اللحن.

إنَّ اللغة تمتاز بالعديد من الظواهر الدلالية كالاشتراك والترادف والأضداد وغيرها. ولعلَّ هذه الظواهر في مجملها تشير إلى ثراء اللغة بشكل من الأشكال، ولكن القضية في التواصل عامة والإقناع خاصة ليست هي ثراء اللغة بقدر ما هي تأدية المعاني على الصورة الصحيحة التي لا لبس فيها، وهنا يطالعنا ابن سينا ببعض الشروط التي يجب توافرها فيما يتعلق بهذه القضية حيث يشير إلى ضرورة «أن تكون الألفاظ التي لا يراد فيها التشبيه والاستعارة ألفاظاً خاصة غير مشتركة»(85)، ومعنى حديث ابن سينا أننا إذا لم نعمد إلى استعارة أو تشبيه على الخصائص التي تميزهما من حيث قدرة الألفاظ فيهما على الدلالة المزدوجة والاشتراك، فإنَّه ينبغي استخدام اللفظ خاصاً أحادي الدلالة غير مشترك، ومن ناحية أخرى تتصل بحديثه الفائت يشير ابن سينا - بشأن الأضداد وعدم استخدام ألفاظ تؤدي إلى مغالطة- إلى أنَّه ينبغي أن «لا تكون فيها [أي الألفاظ] مغلطة وتوهم بمعناها الواحد الشيء وضده»(86).

ومن المسائل المتعلقة باللفظ هنا تقسيم ابن سينا للألفاظ إلى لفظ معتدل، وآخر معدول. والمعتدل كما نفهم من حديثه هو الذي يصيب جوهر الدلالة الخاصة به حيث يشير بالجوهر إلى مدلوله، فتتحصل

دلالته بصورة موجزة واضحة، وعكس هذا اللفظ المعدول الذي يشير إلى مدلوله بالعرض. وقد بين ابن سينا أن من المفضل استخدام اللفظ المعتدل، ولكنه في الوقت عينه صرح بأن ثمة مواقف يمكن أن يستخدم فيها ذلك المعدول، وهي مواضع التعريض والتهويل والتعجب والتغريب، يقول ابن سينا: «وليس يحسن استعمال المعدول حيث يوجد اللفظ المعتدل، الموجز، المحصل، فإنَّ المعدول لا يدل النفس على معنى تقع عنده، بل إنما يدل على المراد بالعرض كما علمت، فيجب أن لا تعتقد أن في استعماله كل تلك الفصاحة والشرف، بل يجب أن تستعملها في التعريضات حيث يكره التصريح، وفي التهويلات، وحيث يراد التعجب والتغريب»(87).

وهنا لايزال ابن سينا يشدد على وضوح الألفاظ ودلالتها بتجنب ما قد يعرضها لسوء الفهم، وفي هذا تأكيد على فهمه لطبيعة الإقناع والقصد منه بتبيان الوسائل المعينة عليه، ويتضح هذا من خلال ما جعله ابن سينا هدفاً للمتكلم في نهاية الأمر، وهو قوله: «أن يجعل [أي المتكلم] الكلام عفوا حسن الدلالة»(88).

2. النظم والظاهرات التركيبية:

راعى ابن سينا في أحيان كثيرة أمر النظم والتماسك، وطرائق بناء العبارت على نحو يجعلها تعبر عن معانيها وتؤديها خير أداء، وذلك لما لهذا من أثر ينعكس على الغرض الذي من أجله تم بناء الخطاب، فتجد له ملاحظات خاصة بمراعاة الرباطات وتمامها، وعدم إدخال كلام في كلام، وملاحظات أخرى خاصة بدلالة الألفاظ داخل التراكيب، وما يُعزّز تأكيد ابن سينا على الاستخدام الصحيح للروابط، بقوله: «ثم ينبغي أن تراعى الرباطات بتمامها، والرباطات هي الحروف التي يقتضي النطق بها عودها مرة أخرى، وارتباط كلام بها، فينبغي أن لا

ينسى إعادتها، أو أن لا ينسى الكلام المرتبط بها، مثل أنه إذا قال: أما أنا فقد قلت كذا، فينبغي أن يتمم الكلام، فيقول: وأما أنت أو إنسان آخر فلم يفعل كذا (...) وأن لا يباعد بين الرباطين بحشو دخيل ينسي ما بينهما من الوصلة، وأن يراعي حقه من التقديم والتأخير»[89]، و«أن لا يدخل رباط بين رباط وبين جوابه إلا في بعض المواضع»[90]، فأمر الرباطات واستخدامها - هنا كما نتبين من كلام ابن سينا - مرتبط بالتمام التركيبي ومراعاة الترتيب بين أجزاء القول، كما يشير ابن سينا إلى أنَّ «من الأشياء المفسدة لرونق النظم إدخال كلام في كلام»[91].

أما عن استعمال الكلمات فيجب فيه مراعاة العلاقة بين اللفظ ووظيفته داخل التركيب بحيث تكون دلالته واضحة لا غامضة ولا ملتبسة، يقول ابن سينا: «يحذر إيقاع اللفظ موقعاً يمكن أن تقترن دلالته بموضعين مختلفين كقول بعضهم: إن هذا القول كان دائماً للرجال الحكماء؛ لأن الدائم لا يدري أهو في شرط الموضوع أو في شرط المحمول... فيحتاج ضرورة إلى علامة تتصل به: إما في الكتابة فإلى الشكل والإعجام وإما في العبارة فإلى مثل ذلك في الدلالة»[92].

ويرتبط بأمر النظم هنا ملاحظات ابن سينا الخاصة بمراعاة المتكلم لأمر التثنية، والجمع والإفراد، والتذكير والتأنيث وما يتصل بهذا من شروط، وتصاريف تركيبية، حيث يقتضي ابن سينا: «أن يراعي أمر التأنثيت والتذكير ما كان بعلامة، وما لم يكن بعلامة حتى لا يقع فيه غلط»[93]، ويقول أيضاً: «أن يراعي أمر الجمع والتثنية والوحدان والتصاريف التي تختص بها»[94].

والحقيقة أن مثل هذه الأمور تتصل بنظم الجمل والخطاب، وتقع من حيث التركيب تحت مسمى Agreement أي التطابق، ومن حيث الدلالة تحت مسمى Concord أي الموافقة، وهذه الأمور لها أثرها

في تبيان العلاقات التي تربط بين عناصر بناء الجمل والخطابات بحيث يؤدي عدم ضبطها إلى التباس تركيبي ودلالي يقع تحت مسمى Disagreement أو Mismatch أي عدم المطابقة[95].

كما يشير ابن سينا إلى أهمية الوصل والفصل في الكلام وأثره في تجميل الخطاب يقول: «وإذا كان الكلام مقطعاً ليس فيه اتصالات وانفصالات، لم يلتذ به، وهذا الوصل والفصل وزن ما للكلام»[96].

كما أشار إلى ظواهر أخرى متعلقة بالخطاب كظاهرة الإيجاز والإطناب، فقال:«اعلم أن الكلام ربما نفع إيجازه حين يراد الإفهام الوحي ويوثق بتعقب الإقناع إياه لمعرفة حال السامع أو حال الأداء»[97]. وهنا نلحظ أنَّ رقابة المتكلم لأدائه ولحال السامع هي العنصر الفاعل في القصد إلى الإيجاز والتحقق من إمكانية إصابة الإقناع به على تلك الصورة، ولكن ليس الإيجاز في الأحوال جميعها على الوصف السابق، يقول ابن سينا: «وربما نفعت بسطة الإسهاب به حين يراد توكيد الإقناع والتهويل، فيجب أن تبدل الألفاظ المفردة بالأقاويل»[98]، فالإطناب هنا يراد منه توكيد الإقناع وفقاً لرقابة المتكلم للأداء أو لكي يوافق بها حال السامع، ويتم هذا عن طريق التبديل، ومن طرائقه أيضاً عند ابن سينا «ترك الروابط، وحذف حروف الإضافة والصلات، إذا وقع عنها استغناء»[99].

وأظن أن التبديل هنا ربما يكون مشروطاً بتساوي الطرفين - الحاصل بينهما - في القيم الدلالية الخاصة بهما، ناهيك عن الأسباب الاجتماعية التي تدفع نحو ضرورة بعض حالات هذا التبديل، وهو ما فطن إليه ابن سينا في قوله: «وقد **يبدل الاسم بالقول** إذا كان الصريح يستبشع مثل الاسم لفرج النسا، فالأحسن أن يبدل فيقال: عورة النساء، وكما يبدل اسم الحيض بدم النساء، ويبدل الاسم الصريح للجماع بلمس

النساء، وربما **بدل الاسم بالصفة المفردة**، فيقال بدل الاسم الصريح للجماع: الوطء، وبدل اسم ذلك الذي لهن: العورة، وربما تركت الصفة، وفزع إلى **التشبيه والاستعارة**»[100].

3. الأداء الصوتي:

إن الأداء الصوتي والتنويعات الصوتية التي يمارسها المتكلم على رسالته بوصفها حجة أو نتيجة له أثر بالغ الأهمية في عملية الاستدلال والإقناع، ذلك أنه لئن خلا الخطاب من مثل هذه التنويعات والأداءات التي تختلف باختلاف طبيعة المنطوق -في ظل علاقته بمنطوقات سابقة أو لاحقة - ربما عطّل هذا أمر التناسق والسلاسة التي يجب أن يتشح بها الخطاب بصورة عامة والحجاجي منه بصورة خاصة، وجاءت الرسالة بعيدة عن مرادها ودلالتها بصورة أو أخرى.

ففي الفصل الأول من المقالة الرابعة التي تشكل القسم الأخير من كتاب الخطابة لابن سينا نرى أن الحديث يجري في هذا الفصل حول «التحسينات واختيار الألفاظ للتعبيرات» أو ما يسميه ابن سينا التوابع والترتيبات والتحسينات، فيه يقصد ابن سينا إلى هذه الأشياء، مبيناً أن «بعضها متعلق باللفظ، وبعضها متعلق بالترتيب، وبعضها متعلق بهيئات المتكلمين، وهي أمور خارجة عن اللفظ والمعنى»[101].

والحقيقة أنّ تنبيه ابن سينا على أنّ مثل هذه الأمور خارجة عن اللفظ والمعنى يؤكد على الشكلية النسبية لمثل هذه الأمور وعدم اتصالها ببنية الخطاب الإقناعي المنطقية - وهو الخطابة هنا بطبيعة الحال - إنما هي أمور خارجة عن ذلك الخطاب تتعلق من وجهة نظرنا بالأداء أو كيفية تقديم هذا الخطاب لدى الجمهور المقصود بالإقناع تبعاً للسياق الاتصالي والمقامات المختلفة ومدى التّفاعل بين الملفوظ الذي يقصد

به المتكلم إلى تحقيق غرض ما والسّياق الذي يعين المتكلم أو حتى يعوقه عن أداء هذا الغرض.

ولعل ما تم تفصيله من قبل ابن سينا في هذا الفصل يتعلق بالنّغم في قسم كبير منه، وعند هذا العنصر يمكن أن نقول إن النّغم هو جانب مهم من جوانب الأداء المتعلقة بمقصود تحقيق المتكلم قوى إنجازية متغيرة متعددة بحسب طريقة الأداء الصّوتي للخطاب، وهنا تحق لنا العودة إلى دلالة السّمات شبه اللّفظية التي تصاحب الملفوظ ولها دور فاعل في تشكيل أو إعادة صياغة المحتوى الدّلالي للملفوظ من جانب ولقوته الإنجازية من جانب آخر وذلك للترابط الوثيق بين المحتوى الدّلالي للخطاب وقوته الإنجازية[102].

يقول ابن سينا: «ومنها الصّنف المستعمل في النغم، مثل تثقيلها وتحديدها وتوسيطها وإجهارها والمخافتة بها أو توسيطها»[103]، فهذه بعض التّنويعات الصّوتية التي تصاحب الخطاب وبها تختلف الدّلالة والإنجاز على حد سواء، ولكن ابن سينا يربط مثل هذه التّنويعات ليس بالدّلالة والإنجاز - وإن كانت هذه الصلة وثقى - إنما ربطها من جانب آخر بالانفعالات والأخلاق لما لهما أيضاً من أثر بعيد في تقبل الخطاب وتحقيق أثره في نفس السّامع يقول: «فإنَّ للنغم مناسبة ما مع الانفعالات والأخلاق، فإنَّ الغضب تنبعث منه نغمة بحال، والخوف تنبعث منه نغمة بحال أخرى، وانفعال ثالث تنبعث منه نغمة بحال ثالثة»[104]. إنَّ الأمر هنا يشبه عقد الصّلة بين الأداء الصوتي للخطاب وبين الحالات النّفسية للمتكلم صاحب الخطاب، فالانفعال النفسي له مرود صوتي يصاحب تشكيل الملفوظ ويعكس حال نفسية للمتكلم له أثرها في المستمع وفي تقبله للخطاب أو حتى طريقة تأويله لهذا الخطاب.

ويزيد ابن سينا هذا بياناً، إذ يقول: «فيشبه أن يكون الثّقل والجهر يتبع الفخامة، والحاد الخافت فئة تتبع ضعف النفس، وجميع هذا

يستعمل عند المخاطب، إمَّا لأن يتصور الإنسان بخلق تلك النّغمة أو بانفعالها عندما يتكلم، وإمَّا لأنّ يتشبه نفس السّامع بما يناسب تلك النّغمة قساوة وغضبا أو رقة وحلما»(105).

إن أمر الخطابة والإقناع عند ابن سينا ليس معقوداً على المتكلم فحسب، بل يشترك معه المستمع أو الجمهور، لذا فإن الأداء النغمي يعكس السّمات النّفسية للمتكلم ويشكّل بدرجة تزيد أو تنقص رأي المستمع وتفسيره الخاص بتأويل هذا الأداء، وأول هذه التّفسيرات أن يربط المستمع بين حال النّغم وشخصية المتكلم وخلقه، وهنا يمكننا القول إن النّغم في كثير من الحالات إنما هو مرتبط بشخصية المتكلم وبالصّورة الاجتماعية له عند المخاطب، ثاني هذه التّفسيرات أن يرى المتكلم أن تلك النّغمات تناسب نفس السّامع وخصائصها من حيث القسوة أو الغضب أو الرّقة والحلم. وهنا لابد للمتصدي للخطاب الإقناعي أن يكون عالماً بنفسية مخاطبيه وما يناسب تلك النّفسيات من أحوال صوتية وتنويعات نغمية لابد أن يتشح بها الملفوظ حتى يحقق نتائجه المرجوة.

بعد هذا التوضيح يتابع ابن سينا الحديث عن النّبرات ويعدها حال من أحوال النّغم، فيقول: «ومن أحوال النّغم: النّبرات، هي هيئات في النغم مدّية، غير حرفية، يبتدئ بها تارة، وتتخلل الكلام تارة، وربما تكثر في الكلام، وربما تقلل، ويكون فيها إشارات نحو الأغراض. وربما كانت مطلقة للإشباع، لتعرف القطع، ولإمهال السّامع ليتصور، ولتفخيم الكلام»(106).

والفقرة السّابقة من حديث ابن سينا يتناول فيها النّبرات، ومواضعها، وشيوعها في الحديث أو قلتها، ثم يتناول علاقتها بالغرض الخاص بالخطاب، فهي تحمل إشارات نتبين منها الغرض الذي يقصد

إليه المتكلم، كما يبين أدوارها في ترتيب أجزاء الخطاب وربط بعضها ببعض، ثم أثرها في تشكيل المعنى داخل ذهن السامع؛ فإمهال السامع حتى يتصور ذلك المعنى أمراً مهماً من الأمور التي يتم تحقيقها عبر استخدام المتكلم للنبرات، ثم نتبين أثرها في إضفاء سمة الفخامة على الخطاب.

وليس الأمر هنا متوقفاً على فائدة استخدام النبرات في تحقيق هذه الأغراض السابقة، ولعل الفقرة التالية من كلام ابن سينا تطلعنا على مزيد من الفوائد التي تحققها النّبرات والتّنويعات الصّوتية الملونة للخطاب التي تشكل الأداء الصّوتي له، يقول ابن سينا: «وربما أعطيت هذه النّبرات بالحدة والثّقل هيئات تصير بها دالة على أحوال أخرى من أحوال القائل إنه متحير أو غضبان، أو تصير به مستدرجة للمقول معه بتهديد أو تضرع أو غير ذلك»[107].

إن اختلاف النّبرات هنا من حيث الشّدة والثّقل أمر يتبين معه حال المتكلم من جانب، كأن يكون متحيراً غضبان وغير هذا، وتعكس على صعيد آخر غرض هذا المتكلم الذي قصد إليه من خلال استعمال تلك النّبرات من جانب آخر.

وللنبرات عند ابن سينا فوائد أخرى يبينها قوله: «وربما صارت المعاني مختلفة باختلافها، مثل أن النّبرة قد تجعل الخبر استفهاماً، والاستفهام تعجباً، وغير ذلك»[108]، وهنا الدّور المهم للنبرات في الأداء الصّوتي للخطاب الذي نتبين منه أثر النّبرات في تعديل المحتوى الدّلالي للخطاب بما يجعله مناسباً لتحقيق أفعال كلامية ذات قوى إنجازية تختلف بناء على التّشكيل الصّوتي المصاحب لملفوظها؛ كتحويلها الخبر بما ينطوي عليه من قوى إلى استفهام بقوى أخرى جديدة، أو تحويل الاستفهام إلى تعجب وهكذا.

ويعرض لمواضع النبرات وعلاقتها بالألفاظ المفردة المستعملة بصورة تتساوى بها مع التعبير عن قضية، يقول: «وربما احتيج أن تخلل الألفاظ المفردة إذا كانت في حكم القضايا خصوصاً حيث تكون على سبيل الشرط والجزاء، كقولهم: لما التمس، أعطيت، فيقول بين «التمس» وبين «أعطيت» نبرة إلى الحدة، هو عند الشرط، وبعقب «أعطيت» نبرة أخرى إلى الثقل، وهي للجزاء»(109). فالنبر هنا يؤكد على ارتباط أجزاء الألفاظ ويعقد بينها علاقة على صفة مخصوصة بشكل محدد من أشكال النبر تجعل طرفها شرطاً والآخر جزءاً.

ويبين كذلك أثر النبر في إضفاء صفة الفخامة على الأقوال بصفة عامة والقصيرة بصفة خاصة، يقول: «من الأقاويل ما ينبغي أن تورد النبرات فيه عند تمام قول قول، وذلك عندما يكون الكلام قصيراً ويحتاج أن يكون مع قصره فخماً، فتخلل أجزاؤه القولية بنبرات (...) وأحوج الأقوال إلى النبرات هي القصيرة المتعادلة الأجزاء»(110).

أما الأقوال الطويلة فهي أيضاً مما يحتاج إلى النبر، ولكنه نبر مخصوص لا يزيدها طولاً فتمل، إنما يكون الأمر فيه بيان الموضوع والمحمول وإمهال المتكلم والمستمع معاً حتى تتبين العلاقة بين أجزاء القول. يقول: «وأما الطوال فتقل حاجتها إليها (النبرات) فإنها تزداد بذلك طولاً، أعني بالطويل من الأقاويل مثل ما تكون القضايا فيه كثيرة أجزاء الموضوع والمحمول ... فيجب أن لا تخلل هذه الأقاويل الطويلة إلا النبرات التي لا ينغم فيها، إنما يراد الإمهال فقط»(111).

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد إنَّما يضيف ابن سينا إلى ما سبق دوراً مهماً للنّبرات على المستوى التّنظيمي للأقوال التي يتكون منها الخطاب وعلى بيان المعاني التي يقوم عليها الملفوظ وذلك، إذ يقول: «وقد تورد للدّلالة على الأوزان والمعادلة، وعلى أنَّ هذا شرط، وهذا جزاء، وهذا

محمول، وهذا موضوع»[112]، مضيفاً بعد ذلك أن اختلاف أحوال النّغم بالحدة والثّقل واستخدام النّبرات في علاقتها بالخطاب الإقناعي أمر يتعلق بالحيل النّافعة التي يلتمسها المتكلم لتحقيق أغراض خطابه فيقول: «هذه الأشياء كلها توزينات للقول ليستقر في الأنفس استقراراً أكثر»[113]، وأمر الاستقرار هنا مداره على الفهم والاقتناع وما تحققه تلك الحيل الصّوتية من فوائد.

4. القـــول:

رأينا فيما سبق تشديد ابن سينا على صحة بناء الخطاب ومقبوليته بالمعنى اللغوي والاجتماعي ومراعاة تحسين اللفظ وتجويد النظم وإتباع طرائق الأداء الصوتي بما يتناسب مع الأغراض التي يرنو إلى تحقيقها المتكلم، واستخدامه لوسائل الإقناع المختلفة وآلياتها الحجاجية وبيان شروطها وحدودها وفوائدها بما يجعلها فاعلة في عملية الإقناع.

والحقيقة أن جهد ابن سينا في هذا الكتاب لم يقتصر على الخطابة وحدها، وإنما بيّن إلى جانبها خطابات أخرى وبيّن كذلك الأمور التي تتفق فيها هذه الأصناف أو تختلف من حيث مجال الحديث وموضوعاته وبيان الآليات الخاصة بكل نوع من هذه الأنواع والآليات التي تشترك فيها جميعها، علاوة على أنَّه في كثير من الأحيان ربط بين هذه الخطابات وموضوعاتها والعملية النفسية والأخلاقية، وإذا كانت بعض الآليات هنا تخص خطاب دون الآخر إلا أن بيانها مجتمعة قد يمكننا من جعلها تشكل في مجموعها جهازاً إبداعياً يمكن على أساسه توليد واشتقاق العديد من الآليات الفاعلة في عملية الحجاج بالإضافة إلى ضبط طرق استخدامها بطريقة منطقية منظمة.

وما يمكن قوله هنا أنَّ الآليات الحجاجية ليست حكراً على خطاب دون آخر، بل يمكن الانتقال بها من خطاب إلى الآخر وفق الهدف

الذي نرنو إليه من وراء خطاباتنا، ولعل الشروط البلاغية هنا ليست خاصة أو مقصورة على خطاب دون آخر إنما هي أمور يجب التنبيه عليها والالتفات إليها في صياغة أي خطاب كان، وعليه يمكن القول إن الطريقة التي يقدم بها المتكلم هذا الخطاب أو ذاك ربما تكون فاعلة في تحقيق أغراضه، فثمة مجموعة من الآليات الحجاجية والشروط والتقييدات البلاغية التي لابد أن يتحلى بها هذا الخطاب تدفع باتجاه تحقيق مقصدية هذا الخطاب ومقبوليته، ومحاولة المتكلم الحد من «أشكال التشويش التي تحول دون سلك سبل الإقناع التي تقوم على صحة الأدلة، وتحمل عبء الإثبات، والحد من جوانب الخلل التي تتخلل العملية التواصلية الحجاجية، وتخرق قواعد الحوار»(114).

إنَّ كل هذا ليؤكد على فهم ابن سينا لطبيعة الخطابة والعملية الحجاجية على النحو الذي يكون به مفهوم الأداء الحجاجي (بشروطه وآلياته وبلاغته) مكافئاً لاجتهاد المتصدي للإقناع في تأدية معانيه وخطابه وفق المستحسن من كيفيات الأداء والعبارة التي من شأنها أن تدفع إلى القبول، وترك المستهجن من الكيفيات التي تمنع مثل هذا القبول. وهذا مما نص عليه الكثيرون من المشتغلين بهذا الحقل المعرفي وشددوا عليه(115).

الهوامش

(*) المقتبس من Devitt M. & Sterelny K. 1999: 187.

(1) لمزيد حول هذين المفهومين في علاقتهما بالأنحاء التقليدية والنحو التوليدي انظر Chomsky، N. 1986:23-25، وكذلك كل من Radford، A. 2004:11; Harley، T. 2001:35.

(2) انظر Chomsky، N. 1986:25.

(3) انظر حول هذا الرأي Chomsky 2000: 75 وكذلك نقد كل من راي جاكندوف وستيفن بنكر لهذا الرأي في مقالهما Pinker، S. & Jackendoff، R. 2005: 223f

(4) لمزيد من التفاصيل حول هذين المفهومين والعلاقة بينهما انظر Gee، J. P. 2005:7،21.

(5) حمو النقاري: حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه، ص

(6) انظر أحمد اتزكنرمت: الحجاج في المناظرة، ص

(7) براون ويول: تحليل الخطاب، ص 156.

(8) براون ويول: تحليل الخطاب، ص 173 وما بعدها.

(9) ابن سينا، الخطابة، ص 6.

(10) المرجع نفسه، ص 7-8.

(11) المرجع نفسه، ص 8.

(12) المرجع نفسه، ص 8.

(13) المرجع نفسه، ص 8.

(14) انظر محمد الولي، مدخل إلى الحجاج: أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، ص 25.

(15) ابن سينا، الخطابة، ص 8.

(16) المرجع نفسه، ص 9.

(17) المرجع نفسه، ص 9.

(18) المرجع نفسه، ص 9.

(19) المرجع نفسه، ص 9-10.

(20) المرجع نفسه، ص 10.

(21) محمد الولي، مرجع سابق، ص 28.

(22) ابن سينا، الخطابة، ص 10.

(23) المرجع نفسه، ص 10.

(24) المرجع نفسه، ص 10.

(25) المرجع نفسه، ص 10.

(26) المرجع نفسه، ص 11.

(27) المرجع نفسه، ص 11.

(28) المرجع نفسه، ص 12.

(29) المرجع نفسه، ص 55.

(30) المرجع نفسه، ص 55.

(31) المرجع نفسه، ص 55. وقد ذكر ابن سينا مجموعة كبيرة من المعارف التي لابد من الإحاطة بها في سبيل تمكين الخطيب من خطاباته بكل أشكالها وأغراضها (منافرة – مشاجرة – مشاورة)، وهذا يؤكد على فهمه أن جوهر العملية الحجاجية هو الحاجة إلى المعلومات وأننا إن لم نستطع تحصيل هذه المعارف فيما يخص كل خطاب وفق خصائصه وما يتطلبه فإننا لن نقوى على الإقناع أو المحاججة، وهذا يتفق كثيراً مع ما جاءت به النظرية المعاصرة في التحاجج. انظر على سبيل المثال Philippe Besnard and Anthony Hunter 2008: chapter 1: Nature of Argumentation: PP: 1-20. كما يتفق كذلك أن تحديد سمات هذه الخطابات وموضوعاتها وبعض آلياتها التفاعلية مع ما أثمرت عنه بعض المقاربات الخطابية من حديث حول الأنواع النصية والأساليب الخطابية المختلفة Genre حيث نصت على أن لكل خطاب مكوناته التركيبية والتفاعلية الخاصة، وله كذلك وظائفه الاجتماعية المحددة التي لا يقوم بها خطاب آخر. انظر حول هذا دراسة Swales، J. 1990.

(32) ابن سينا، الخطابة، ص 64.

(33) المرجع نفسه، ص 70.

(34) المرجع نفسه، ص 78-79.

(35) بناصر البعزاتي 2006: الصلة بين التمثيل والاستنباط، ص 25.

(36) ابن سينا، الخطابة، ص 82.

(37) المرجع نفسه، ص 93.

(38) المرجع نفسه، ص 93.

(39) جوناثان كلر: التفكيك ، ص 92.

(40) فولفجانج هاينه من، ديتر فيهفيجر: مدخل إلى علم اللغة النصي، ص 145.

(41) نقلاً عن الأزهر الزناد: نسيج النص، ص 32.

(42) ابن سينا: الخطابة، ص 9.

(43) محمد العمرى: في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 65.

(44) محمد الولى: مفاهيم بلاغية، ص 93.

(45) ابن سينا: الخطابة، ص 93.

(46) المرجع نفسه، ص 167.

(47) بناصر البعزاتي: الصلة بين التمثيل والاستنباط ص 29.

(48) adapted from Bradbury. N. M. (2002): P.277.

(49) Ibid.

(50) ابن الأثير: المثل السائر، القسم الأول ص 55.

(51) ابن سينا: الخطابة، ص 167.

(52) المرجع نفسه، ص 167.

(53) المرجع نفسه، ص 167-168.

(54) المرجع نفسه، ص 169.

(55) المرجع نفسه، ص 169.

(56) المرجع نفسه، ص 4.

(47) المرجع نفسه، ص 169-170.

(58) المرجع نفسه، ص 170.

(59) المرجع نفسه، ص 174.

(60) المرجع نفسه، ص 173.

(61) المرجع نفسه، ص 173.

(62) المرجع نفسه، ص 173-174.

(63) المرجع نفسه، ص 174.

(64) المرجع نفسه، ص 174.

(65) المرجع نفسه، ص 174.

(66) المرجع نفسه، ص 174.

(67) المرجع نفسه، ص 174.

(68) المرجع نفسه، ص 175.

(69) المرجع نفسه، ص 170.

(70) المرجع نفسه، ص 171.

(71) المرجع نفسه، ص 171.

(72) المرجع نفسه، ص 170-171.

(73) المرجع نفسه، ص 172.

(74) المرجع نفسه، ص 172.

(75) المرجع نفسه، ص 172-173.

(76) المرجع نفسه، ص 175.

(77) المرجع نفسه، ص 175.

(78) المرجع نفسه، ص 175.

(79) المرجع نفسه، ص 219.

(80) المرجع نفسه، ص 219.

(81) المرجع نفسه، ص 221.

(82) المرجع نفسه، ص 200.

(83) المرجع نفسه، ص 220.

(84) المرجع نفسه، ص 213.

(85) المرجع نفسه، ص 214.

(86) المرجع نفسه، ص 214.

(87) المرجع نفسه، ص 218، وانظر كذلك ص 221.

(88) المرجع نفسه، ص 215.

(89) المرجع نفسه، ص 213.

(90) المرجع نفسه، ص 214.

(91) المرجع نفسه، ص 216.

(92) المرجع نفسه، ص 215.

(93) المرجع نفسه، ص 215.

(94) المرجع نفسه، ص 215.

(95) لمزيد من التفاصيل الخاصة بهذه المصطلحات وعلاقتها بالتركيب والدلالة والأبعاد التداولية، انظر Corbett، G. G. 2008.

(96) ابن سينا: الخطابة، ص 222.

(97) المرجع نفسه، ص 216.

(98) المرجع نفسه، ص 216-217.

(99) المرجع نفسه، ص 218.

(100) المرجع نفسه، ص 217.

(101) المرجع نفسه، ص 197.

(102) للعلاقة بين القوة الإنجازية والمحتوى الدلالي انظر بحث Green، M. 2005.

(103) ابن سينا: الخطابة، ص 197.

(104) المرجع نفسه، ص 197.

(105) المرجع نفسه، ص 197.

(106) المرجع نفسه، ص 198.

(107) المرجع نفسه، ص 198.

(108) المرجع نفسه، ص 198.

(109) المرجع نفسه، ص 223-224.

(110) المرجع نفسه، ص 223.

(111) المرجع نفسه، ص 223.

(112) المرجع نفسه، ص 223.

(113) المرجع نفسه، ص 199.

(114) انظر حافظ إسماعيلي علوي: التحاجج والتناظر، ص

(115) انظر حمو النقاري: من منطق مدرسة بورروريال، ص 189.